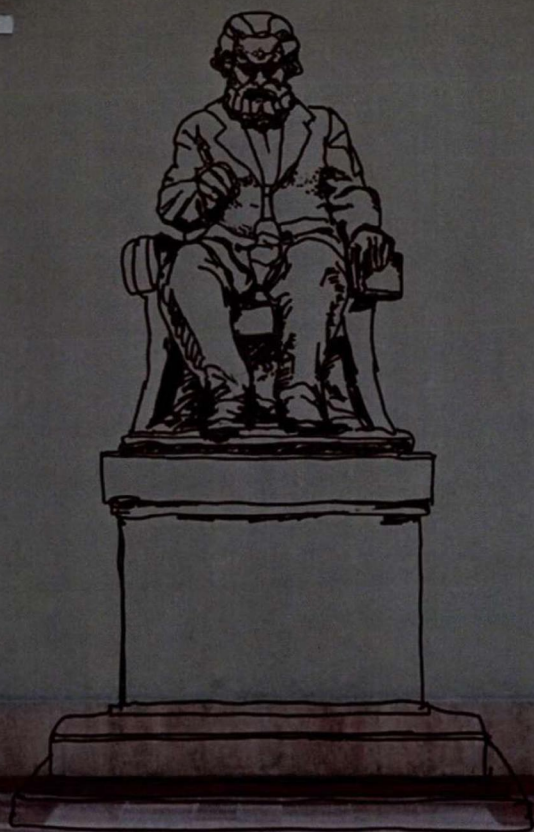


ELIDEGENEDÉS ÉS EMANCIPÁCIÓ

Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai
kéziratok



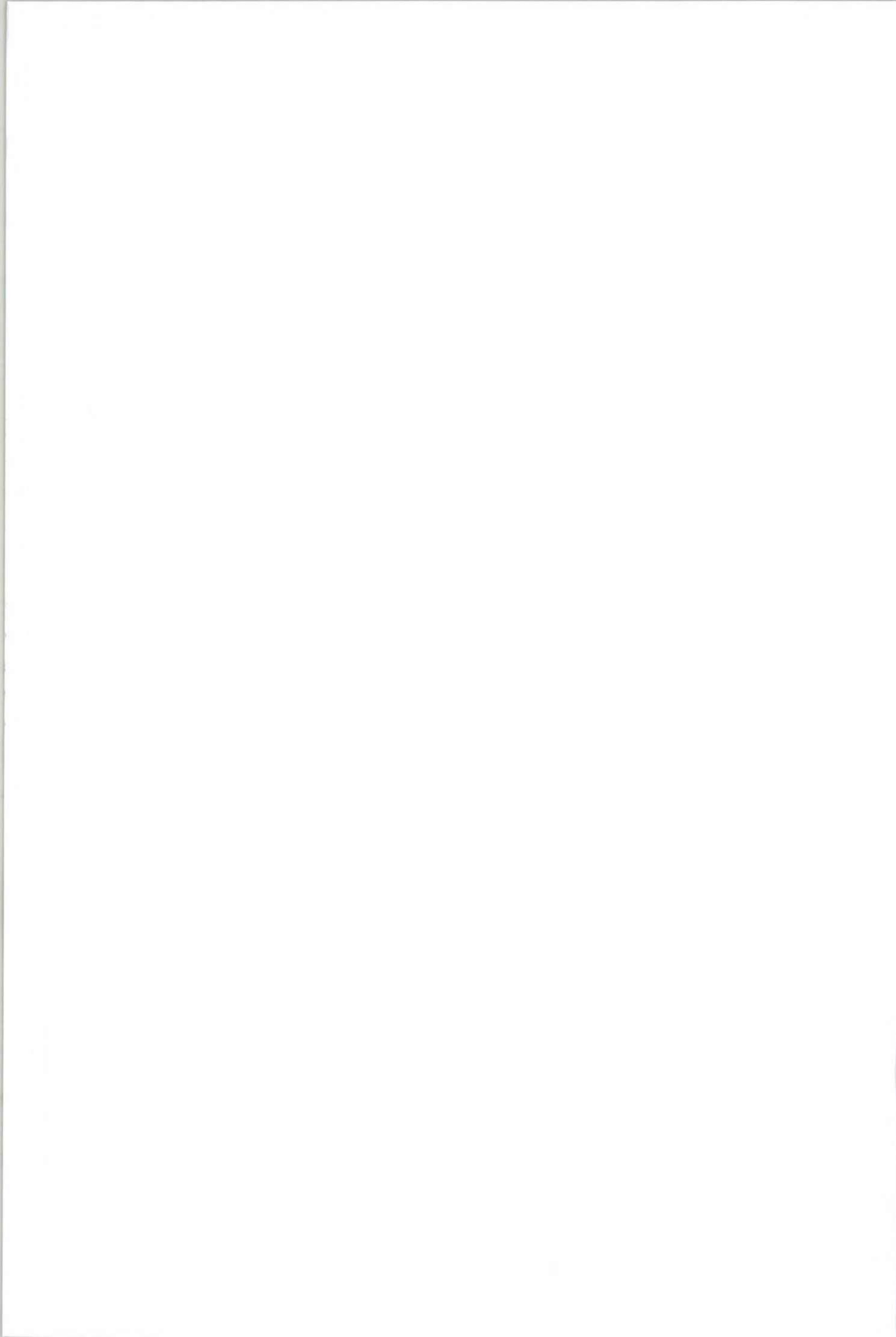
szerkesztő: **Marosán Bence Péter**

L'Harmattan

0300

ELIDEGENEDÉS
ÉS EMANCIPÁCIÓ

Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok



ELIDEGENEDÉS ÉS EMANCIPÁCIÓ

Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok

Szerkesztették:

Fülöp Nóra, Csurgó Dénes, Nemes Domonkos,
Lafferton Sára, Marosán Bence Péter, Nagy Kristóf,
Jemeljanov Kathrin Sharon, Domschitz Mátyás

L'Harmattan

A kötet megjelenését a TEK baráti Kör Egyesület
és magánszemélyek támogatták.

Főszerkesztő: Marosán Bence Péter

© Szerkesztők, szerzők, 2016

© L'Harmattan Kiadó, 2016

ISBN 978-963-414-121-1

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Tartalom

<i>Köszönetnyilvánítás</i>	7
<i>Előszó</i>	9

I. Elidegenedés és eldologiasodás

HELLER ÁGNES: <i>Elidegenedés, fetisizmus, eldologiasodás fogalmai</i> <i>Marx filozófiájában</i>	15
MIKLÓS TAMÁS: <i>Idegenben. Megjegyzések a Gazdasági-filozófiai kéziratok</i> <i>elidegenedésméleteéhez</i>	24
BALÁZS GÁBOR – LOSONCZ MÁRK: <i>Az érték, az áru,</i> <i>a munka – és ellenségei</i>	38
BÖCSKEI BALÁZS: <i>Elismerés és eldologiasodás</i>	47

II. Kommunizmus

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS: <i>A kommunizmus az állítás</i> <i>mint a tagadás tagadása</i>	59
MAROSÁN GYÖRGY: <i>Van-e jövője a kommunizmusnak?</i>	74
NAGY DÁNIEL GERGELY: <i>Karl Marx kommunizmusképe</i> <i>a Gazdasági-filozófiai kéziratok tükrében</i>	85
CZÉTÁNY GYÖRGY: <i>A „közös” kategóriája A német ideológiában</i>	94

III. Kritika

KIS JÁNOS: <i>Marx és a liberalizmus</i>	103
SZÉKELY LÁSZLÓ: <i>Marx és tanítása Palágyi Menyhért szemüvegén keresztül</i> <i>és a Gazdasági-filozófiai kéziratok</i>	132
SZITÁS PÁL: <i>Arendt Marx-kritikájáról</i>	141
AMELIE LANIER: <i>A történelmi materializmus mint elméleti tévút, mint</i> <i>gyakorlati zsákutca és a szocialista államok legitimációs módszertana . . .</i>	148

IV. Marx aktualitása

WEISS JÁNOS: <i>Marx aktualitásának konstrukciói</i>	157
SZIGETI PÉTER: <i>Karl Marx aktualitása a globális kapitalizmusban</i>	171
ANTAL ATTILA: <i>Marx, marxizmus, ököpolitika</i>	180
ROPOLYI LÁSZLÓ: <i>Marx és az internet</i>	189

V. A politikus Marx

ÁGH ATTILA: <i>Marx rendszere és a modern politológia születése</i>	203
KARIKÓ SÁNDOR: <i>Marx az erőszakról és a háborúról</i>	209
KALOUS ANTAL: <i>Az elnyomástól a kizsákmányolásig</i>	219
FARKAS HENRIK: <i>Forradalom, kizsákmányolás és elidegenedés Marxnál</i>	227

VI. Párhuzamok

KISS ENDRE: <i>A fiatal Marx és a korai társadalomtudomány(ok).</i> <i>A Gesellschaftsspiegel Marx, Hess és Engels pályáján</i>	239
SZALAI MIKLÓS: <i>James Joyce Ulyssesének marxista olvasatai.</i>	256
KISS CSABA: <i>Marx és Tocqueville a történelemről. A történelmi haladás</i> <i>szociológiai elemzése Jon Elster Marx- és Tocqueville-értelmezésében</i>	267
SEBŐK MIKLÓS: <i>A stagnálás és fejlődés joga</i> <i>– Nozick és Marx szabadságutópiája</i>	275

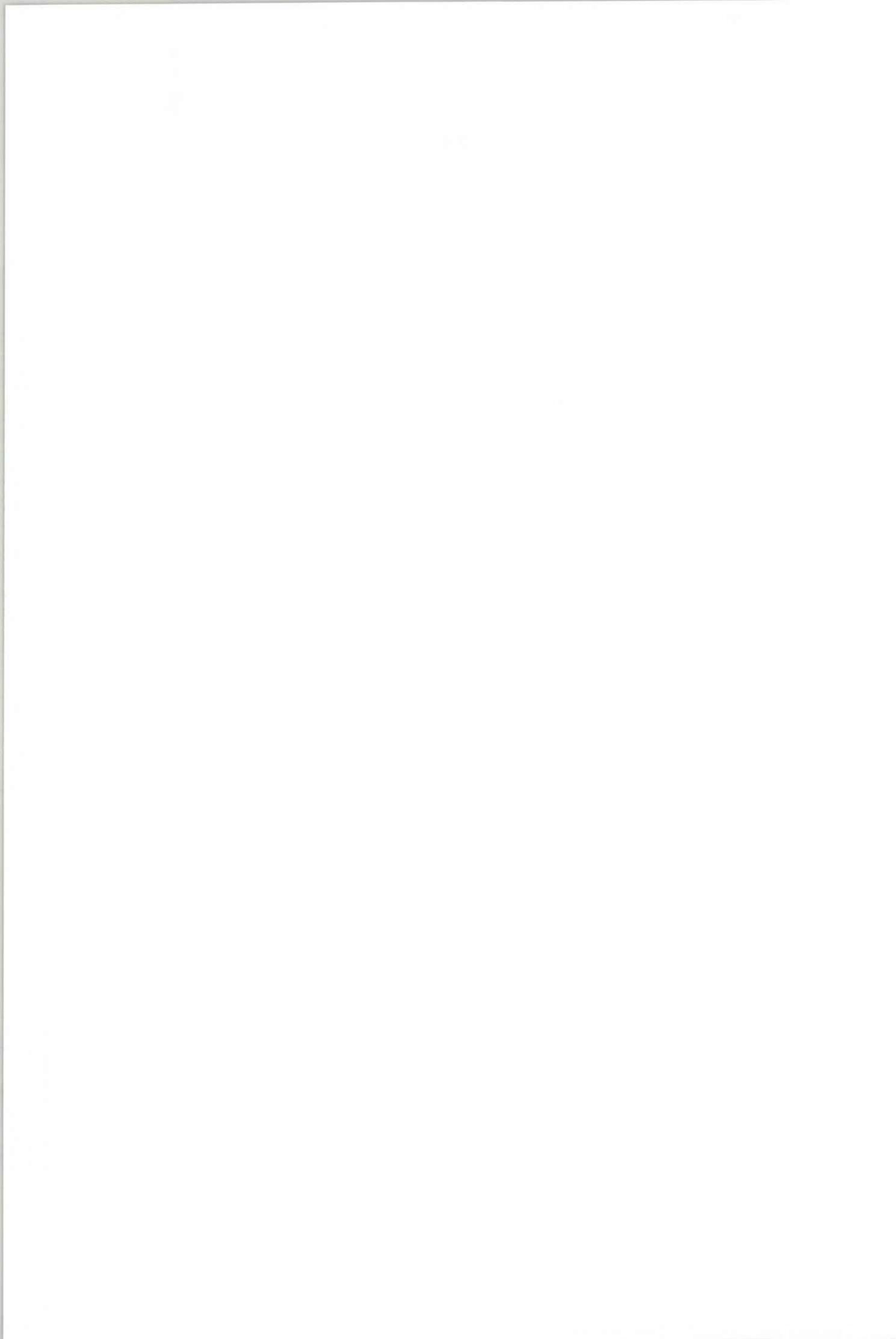
VII. A francia recepció

BENE ADRIÁN: <i>Jean-Paul Sartre marxista társadalomelmélete.</i>	291
HORVÁTH PÉTER: <i>Jacques Rancière: Metapolitika</i>	300
BERKOVITS BALÁZS: <i>Foucault és Marx – büntető rend és hatalom</i>	308
MAROSÁN BENCE PÉTER: <i>Marx filozófiája mint az immanens élet</i> <i>fenomenológiája. Michel Henry Marx-olvasata</i>	316

Köszönetnyilvánítás

A jelen kötet nem jelenhetett volna meg a Társadalomelméleti Kollégium Öregdiákjai, valamint Győri Sándor, Győri Mária és Hámor Péterné Friedmann Ibolya nagyvonalú támogatása nélkül. A szerkesztők ezúton is szeretnének köszönetet mondani felajánlásaikért.

A konferencia megszervezéséért kiemelt köszönet illeti Szarka Alexandrát.



Előszó

Tavaly, 2014-ben volt 170 éve, hogy Karl Marx megírta a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* (avagy *Párizsi kéziratok*) címen ránk maradt művét. Ez a mű elkészülte után majdnem száz évig még rejtve volt a nagyközönség számára; mára a marxi filozófia és a kritikai társadalomtudomány egyik alapművévé vált, egy olyan könyvvé, amelynek ilyen kerek évfordulója mellett a Marx gondolatait ismerők nem mehetnek el szó nélkül. Éppen ezért a Budapesti Corvinus Egyetem Társadalomelméleti Kollégiuma Marosán Bence segítségével 2014. november 13–14-ére tudományos konferenciát szervezett „Elidegenedés és emancipáció – Karl Marx és a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*” címmel. Ez a kötet a konferencia előadásainak szerkesztett és helyenként módosított változatát gyűjti össze.

A konferencia részben annak demonstrálását szolgálta volna, hogy Marx megkerülhetetlen, alapvető szereplője az egyetemes kultúrtörténetnek. Gondolatai meghatározóak voltak nemcsak a filozófia, de a közgazdaságtan, a politikatudomány és a szociológia számára is. Függetlenül attól, hogyan vélekedünk személyéről, az általa elindított szellemi, politikai és történelmi tendenciákról, hatásokról, el kell ismerni azt, hogy a gondolkodás, a tudomány története alapvető motívumokkal, szempontokkal gazdagodott Marxnak köszönhetően; ezek közül pedig sok megérdemli, hogy komolyan fontolóra vegyük. Igaznak vagy legalábbis plauzibilisnek mondható felismeréseiből ugyanúgy tanulhatunk, mint esetleges tévedéseiből, hibáiból.

Marx törekvéseinek a középpontjában annak a világnak az elutasítása és kritikája állt, amelyben az ember nemhogy nem érezheti magát szabadon tevékeny, az alkotásban örömét lelő, kreatív lénynek, de még legalapvetőbb szükségleteinek a kielégítése sincsen biztosítva. Elutasította azokat a viszonyokat, „amelyeket legjobban annak a franciának a felkiáltásával jellemezhetünk, aki egy kutyaadó tervbevételekor így szól: »Szegény kutyák! Úgy akarnak veletek bánni, mint az emberekkel!«”.¹ Attól függetlenül, hogy mennyire tekintjük a Marx által javasolt utakat és módszereket célravezetőnek ahhoz, hogy felszámoljuk azokat a társadalmi viszonyokat, melyek között a nyomor, a szélsőséges társadalmi egyenlőtlenség újratermelődik, legalábbis megfontolásra érdemesnek kell tartanunk azt az igényt, hogy a nyomornak ettől a világtól egy igazságosabb társadalomhoz közelítsünk.

A konferencia irányadó témájaként szolgáló *Gazdasági-filozófiai kéziratok* című anyag kiemelt helyet foglal el szerzője életművében: számos Marx számára végig centrális jelentőségű probléma itt nyer először világos megfogalmazást és letisztult értelmezést. Így az elidegenedés jelenségét itt tárgyalja Marx első ízben szerteágazó és elmélyült módon; továbbá ez a fogalom jelenik meg kiindulópontként egy sor további alapfogalomhoz és alapkérdéshez: mi az emberi lényeg, mi a munka, és mit jelent szerinte a kommunizmus. Ez a mű számít Marx antropológiai alapvetésének is. Az ember, szerinte, mindenekelőtt spontán, kreatív, alkotó lény; az alkotás képességében áll az ő sajátos lényege. A kapitalizmus viszonyai között ettől a lényegi képességtől idegenedik el. A munka ebben a társadalomban az ember számára kényszerszermunkaként, rabszolgamunkaként jelenik meg. Az emancipációnak, az emberi lényeg felszabadításának mindezen viszonyok meghaladását kell célul kitűznie, hogy az ember mint alkotó lény önmagára találhasson.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* a Társadalomelméleti Kollégium életében is kiemelt szerepet kap. Az „alapozó körön”, a TEK bevezető kurzusán, amelyet minden újonnan felvett szakkollégista elvégez, ez a mű, egész pontosan az elidegenült munkáról szóló rész, az egyik első Marx-szöveg, amellyel a TEK-esek találkoznak, amelyen keresztül először ismerik meg Marx gondolatait, amelyhez a többi művét viszonyítják, és amely bevezeti őket a kritikai gondolkodásba. Ez a szöveg nem adja meg magát könnyen egy másodéves egyetemistának, de a TEK-esek minden generációja sokat kapott attól az élménytől, ahogy együtt átbeszélik, megértik Marx gondolatait, együtt felfedezik a most már régiesnek tűnő szavak mögötti jelentést, és megértik a folyamatokat, amelyek ma is legalább annyira jellemzőek a kapitalista társadalomra, mint 1844-ben voltak. Éppen ezért volt olyan fontos a TEK-nek és a TEK-eseknek, hogy megszervezzék ezt a konferenciát, és hogy kiadják ezt a könyvet; azért, hogy tovább tanulmányozhassuk a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* által felvetett kérdéseket, és megvilágítsuk, milyen jelentőségük van kulcsfogalmainak a 21. században.

A könyv 29 szerző 28 írását adja közre. A 28 írásból hat foglalkozik kifejezetten Marx korai, 1844-es művével, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* (avagy *Párizsi kéziratok*) címen ránk maradt anyaggal: Heller Ágnes, Miklós Tamás, Tamás Gáspár Miklós, Nagy Dániel Gergely, Kis János és Székely László írása. A többi tanulmány szintén érinti a szöveget, illetve annak szűkebb vagy tágabb kontextusát vázolja fel; azokat az összefüggéseket tehát, amelyek élesebb megvilágításba helyezik Marx ifjúkori művét, illetve a belőle kiinduló tendenciákat.

A kötetet hét nagy tematikus részre (fejezetre) osztottuk: *I. Elidegenedés és eldologiasodás, II. Kommunizmus, III. Kritika, IV. Marx aktualitása, V. A politikai Marx, VI. Párhuzamok, VII. A francia recepció*. Az egyes tanulmányokat, a

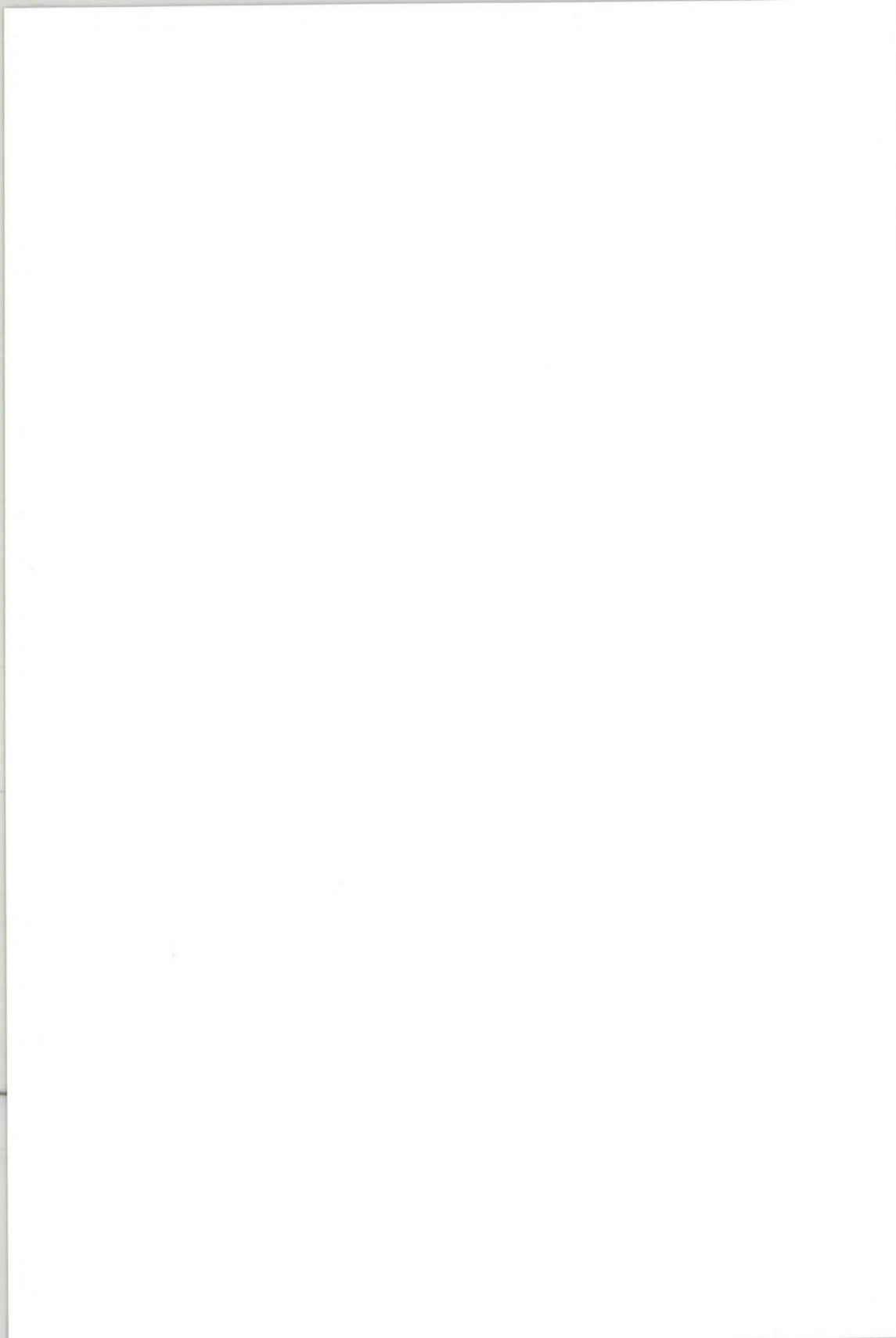
bennük uralkodó témáknak megfelelően, ezekben a fejezetekben rendeztük el. Az itt közreadott művet nemcsak konferenciakötetként lehet olvasni, hanem hasznos bevezetésként is Marx gondolataihoz. Úgy gondoljuk, a szerzők a kötet különböző írásaiban valamennyi, Marx számára igazán fontos és meghatározó jelentőségű témát érintettek.

Budapest, 2015. december 7.

A szerkesztők

I.

Elidegenedés és eldologiasodás



Elidegenedés, fetisizmus, eldologiasodás fogalmai
Marx filozófiájában

Mint Hegel bölcsen mondta, minden filozófus saját korát fejezi ki fogalmak formájában. Mint Nietzsche szintén bölcsen mondta, minden filozófia voltaképpen önéletrajz. S ezért minden filozófus, amikor saját korát fogalmakban fejezi ki, azt másként fejezi ki.

Marx, mint ez köztudomású, a hegeli rendszer felbomlásának s a polgári világ stabilizálódásának korszakában élt. Ez a kettő összefüggött egymással. Akkor bomlott fel a hegeli rendszer, mikor – hogy Marxot idézzem – „az Ész birodalma a burzsoázia birodalmává változott”. Ezen a talajon nőtt nagyra a radikális filozófia s ennek négy nagy alakja: Marx, Kierkegaard, Nietzsche és Freud. Közülük azonban csak az első, Marx maradt a leglényegesebb ponton mégis Hegel tanítványa, mondhatnám, legjobb tanítványa. Egyedül ő őrizte meg a radikális filozófusok közül a nagy elbeszélést, az egyetemes társadalmi haladás gondolatát.

Csak úgy tudta ezt a gondolatot megőrizni, hogy az Ész helyébe a Tudást, a világszellem helyébe a termelőerőket állította, s nem a jelent, hanem a jövőt jelölte meg az emberi haladás céljának, esetleges végpontjának, pozitív, diadalmas végkifejletének. Ebben a koncepcióban is érvényes marad a hegeli gondolat, hogy az emberi világ ellentmondásokban fejlődik, hogy az ellentétek harca felbomlaszt egy társadalmi rendet, s helyébe újat állít, mely az előbbi tagadja, s ugyanakkor megőrzi, és magasabb szintre is emeli. Csakhogy míg Hegelnél az ellentétek hordozói történelmi korokként különböznek, addig Marx egységesítette, azaz univerzalizálta Hegel modelljét. Minden társadalomra a termelőerők és termelési viszonyok konfliktusa jellemző. Az ellentéteket mindig osztályok, egymással harcban álló osztályok hordják ki. Egy társadalom – azaz termelési mód – összeomlása után születik egy új társadalom, melyben a két ellentétes erő egy ideig harmonizál, hogy újra ellentétbe kerüljön egymással, és így tovább egészen a burzsoá társadalomig. Itt ez a konfliktus a legmagasabb szinten ismétlődik, s forradalmi megoldása után megvalósulhat az Igazi Történelem, tehát az Ész Birodalma új köntösben.

Marx egész filozófiája ennek a vázlatos alapgondolatnak a „kitöltésére” volt hivatott. Az alapgondolat – mely már készen állt a korai *A német ideológia*¹

¹ Marx 1976.

Feuerbach című fejezetében, melynek megírása jóval megelőzte a politikai gazdaságtannal való beható foglalkozását – változatlanul megtalálható *A gothai program kritikájában*,² ebben a kései pamfletben.

Mikor Marxról, a filozófusról beszélek, mégsem elsősorban erről az alapgondolatról beszélek, hanem mindarról, ami ezt az alapgondolatot előkészítette, s ami úgymond „kitöltötte”; elsősorban a *Párizsi kéziratokról*³ és *A tőke* első kötetéről.⁴

Ha Marx nevét csak úgy megemlítik, nem Marxra, a filozófusra szoktak gondolni. A névről egy szocialista vagy kommunista politikai szereplőre, ideológusra, aktivistára asszociálnak. A társadalomtudósok inkább szociológust, egy új gazdaságelmélet kritikusról, a polgári társadalom bírálóját látják elsősorban benne. Az első „marxista” gondolkodók, azaz Marx-recipientek, akik Marxban mindenekelőtt a filozófust látták, Korsch⁵ és Lukács⁶ voltak. Lukács még azt a kijelentést is megkockáztatta, hogy amennyiben Marx minden tétele hamisnak bizonyulna, módszere akkor is érvényes maradna.⁷ Módszeren ő a „dialektikus módszert” értette. S ha ez a kijelentés kissé merész is volt, a „közgazdász”, a „társadalomtudós” Marx elfogadott képét joggal tépázta meg. De mikor Leszek Kolakowski Marxról írt hosszú fejezetét ezzel a mondattal vezette be: „Marx német filozófus volt”,⁸ már senkit sem hökkentett meg.

Mégsem tekinthető véletlennek, hogy a 19. század második felében, s bizonyos esetekben mind a mai napig a filozófus Marxot politikai aktivistának, politikai „teoretikusnak” vagy közgazdásznak tekintik. Már csak azért sem, mert többnyire ő maga is önmagát tudósnak és a tudományos szocializmus megalapítójának tekintette.

A 19. századot egyre inkább a tudományba vetett feltétlen bizalom jellemezte: az volt csak igaznak tekinthető, amit tudományosan bebizonyítottak. Még soká tartott, amíg eljutottunk a Popper megfogalmazta belátásig,⁹ hogy csak az tekinthető tudományosan igaznak, amiről feltételezzük, hogy megcáfолható. Az a gondolati rendszer, elmélet, módszer, melyet feltétlenül és végső soron igaznak fogadunk el, nem tekinthető tudományosnak, s nem is az. Mondanom

² Marx 1969a.

³ Marx 1970.

⁴ Marx 1967.

⁵ Korsch 1966.

⁶ Lukács 1971.

⁷ Lukács, i. m. 210. „Feltéve, de meg nem engedve ugyanis, hogy újabb kutatások minden kétséget kizáróan bizonyították volna Marx minden kijelentésének tárgyi helytelenségét, minden komolyan »ortodox« marxista feltétel nélkül elismerhetné ezeket az új eredményeket, elvethetné Marx minden egyes tézisé, anélkül, hogy akár csak egy pillanatra is fel kellene adnia marxista ortodoxiáját.”

⁸ Kolakowski 1977/78.

⁹ Popper 1989.

sem kell, hogy Marx elméletét mint a történelem rejtvényének végső és cáfolhatatlan megoldását fogadták el (a „Történelem rejtvényének megoldása” kifejezés Marxtól ered), azt nem tudományos elméletként, hanem kinyilatkoztatott igazsággént tették magukévá. Különbözik még az úgynevezett revizionisták is csak Marx egyes politikai következtetését, s nem tudományos elméletének igazságát vonták kétségbe. (Hogy ők többnyire az életvidám dilettáns Engelst tekintették filozófusnak, arról most nem tudok beszélni.)

Előre kell bocsátanom azt, aminek a későbbiekben nagy szerepe lesz, vagyis hogy egy filozófiai elmélet, gondolat nem cáfolható, csak igazolható. Persze *de facto* minden filozófus cáfolható, sokan és állandóan ezt teszik, csak hogy ez a filozófiai elméletnek cseppet sem árt. Ahogy nem ártott Platónnak, hogy Arisztotelész megcáfolta, Descartes-nak, hogy Spinoza megcáfolta, Kantnak, hogy Hegel megcáfolta, úgy Marxnak, a filozófusnak sem árt, ha megcáfolják. Mint tudósna igen, mert a tudományos igazság olyannyira cáfolható, hogy miután megcáfolták, már senki sem tér vissza rá, hacsak nem tudománytörténettel foglalkozik. S lám, bár Newtont nem, Kantot ma is szenvedélyesen olvassuk. A 19. század radikális filozófusai közül azonban egyedül Nietzsche tekintette magát filozófusnak, bár egészen más értelemben, mint filozófus elődei, de Kierkegaard vallásos gondolkodóként vagy esetleg költőként tekintett magára, Freud pedig, Marxhoz hasonlóan, egy szigorú tudomány művelőjének tartotta magát, s ha egyesek azt mondták, hogy voltaképpen filozófia az, amit művel, ezt az értelmezést maga részéről sérelmesnek ítélte.

A filozófia alapvető jellegzetessége kezdettől fogva, hogy mind a prezentációban, mind az érvelésben radikálisan megkülönbözteti a transzcendentális és az empirikus síkot. Tehát azt, ami elgondolható, de nem tapasztalható (nem is lehetséges róla tapasztalat), s azt, ami tapasztalt vagy legalább tapasztalható. Nos, a következőkben arról fogok beszélni, hogy Marxnál ez a két szféra élesen különválik egymástól. S mi több, az el nem idegenedett társadalomról, az egyesült termelők társadalmáról, a kapitalizmus forradalmi meghaladásának szükségességéről kidolgozott elméletei mind a transzcendentális és nem az empirikus sík elemzéseiből erednek, így csak mint filozófiai elvek és elméletek maradnak érvényesek.

Marx azzal indokolta, hogy elmélete tudományos szempontból igazabb, mint Ricardo szintén tudományos elmélete, hogy ő a proletariátus szempontjából foglalt el kritikai álláspontot. A Kanton nevelkedett generáció azonban már gyanakodhatott volna, hogy a „kritika” szó („a politikai gazdaságtan kritikája”) filozófiai és nem szaktudományos igazságra utal. De a kor annyira el volt telve a filozófia végének, a hegeli „szellemi halálnak” a meggyőződésével (amit Marx rossz néven is vett), hogy ezt a gondolatot, ha fel is merült, azonnal elhessegette.

Nem mintha Marx „csak” filozófus lett volna. A British Museum könyvtárának, irattárának nap nap utáni tanulmányozása, számtalan találó empirikus, szociológiai felismeréshez vezette. Ezek az empirikus elemzéseken alapuló előrejelzések többnyire igaznak is bizonyultak. Hadd soroljak fel néhány sikeres tudományos előrejelzést Marx műveiből, mint a tőke koncentrációja és centralizációja, a mezőgazdaság kapitalizálódása, a globalizáció. De míg az empirikus előrejelzések alapján beváltak, a transzcendentális elemzésre épülők egytől egyig megbuktak. A tőkés termelési viszonyok nem akadályozták meg a termelőerők fejlődését, a proletariátus nem vívott győztes forradalmat, a kapitalista termelési mód nem omlott össze. Arról nem is beszélve, hogy a tőkés termelés „romjain” nem jött létre a termelőerőket határtalanul fejlesztő szocialista-kommunista társadalom, nem halt el sem az állam, sem a jog, sem a piac (bár a Marx nevében fellépő diktátorok mindent elkövettek az utóbbi elpusztítására). S nemcsak a történelem hazudtolta meg a marxi előrelátást, de az elméletet közgazdászok egész generációja, jó érvekkel, meg is cáfolta (de hogy az ő elméleteik is cáfolhatók, az magától értetődő).

Mindez önmagában nem lenne érdekes. Ami érdekes, az egyfajta ellentmondás vagy – ha úgy tetszik – antinómia.

Tétel: Marx számos empirikus felismerése a tőkés viszonyok jövőndő alakulásáról helytállónak bizonyult. De aki ezeket a jelenségeket (tőke centralizálása, koncentrációja, a mezőgazdaság kapitalizálódása, a trösztök térnyerése, globalizáció) ma tanulmányozza, ezt aligha fogja Marx alapján tenni. Ami tudományosan (empirikusan) helytálló, az a későbbiekben már nem érdekes. Még Maxwellt sem olvassa manapság senki.

Ellentétel: mindaz, amit Marx a transzcendentális síkon bemutatott, ami mellett ezen a síkon érvelt, praktikusán megbukott, s számtalan találó tudományos érvet is felvonultattak ellene. De mégis csak ez, egyedül ez, ami Marxból eleven, ami hat és (ha szabad a jövőre vonatkozó kijelentést tenni) hatni is fog. Azért, mert ez filozófia. S a filozófia, mint erről már szó volt, nem cáfolható, csak verifikálható. Azaz, akárhányszor megcáfolják, a cáfolat nem árt neki. Porából elevenedik meg, mint a fönix. S van, ki a jóra, van, ki a rosszra tör vele. A filozófiák részt vesznek a világ megváltoztatásában, de sosem a filozófusok szándéka szerint.

(Zárójelben teszem hozzá, hogy Marx egy kivételesen tisztességes tudós volt, aki maga is észrevette ezt az antinómiát, s azt is, hogy ezt ő nem tudja feloldani. Hiszen csak úgy tudta volna, mint korábban Kant az ő antinómiáit, hogy bevallja: az egyik tétel, gondolatmenet a transzcendentális, a másik az empirikus síkon érvényes. De ezt ő (a „proletariátus” – vélelmezett – „álláspontjáról”) nem

tehetette. Szerintem ezért hagyta félbe *A tőke* írását pontosan az osztályokról szóló fejezetnél).¹⁰

Az előbbi feltevésemet – az empirikus és transzcendentális sík megkülönböztetését s ennek az alapérvelésben való felhasználását – igyekszem röviden bemutatni három marxi kategória rövid elemzésével. Ezek a következők: elidegenedés, árufetisizmus és érték többlet.

Elöljáróban jegyzem meg, hogy Marx filozófiából doktorált. Mint köztudomású, disszertációját Démokritosz és Epikurosz atomelméletének különbségéről írta.¹¹ Az utóbbi fölényét az „atomok elhajlása” elméletéből eredeztette, azaz a szabadság ontológiájából. Marx egész filozófiai attitűdje, alapmagatartása már itt is tetten érhető.

Első érett filozófiai műve a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* (*Párizsi kéziratok*), mely csak a múlt század harmincas éveiben jelent meg. Ebben játszik központi szerepet az elidegenedés fogalma. Eredetileg hegeli fogalom, de Marx kiterjesztette, vagy inkább radikalizálta annak értelmezését. Amikor az ember dolgozik, termel, alkot vagy akár beszél, a megtermelt dolog, a megalkotott mű, a kifejezett gondolat „külsővé válik”, önálló életet kezd élni, függetlenül az alkotójától: idegen lesz alkotója számára. Marx ezt a gondolatot úgy radikalizálta, hogy a munkás által megtermelt javak tőkeként nemcsak idegenné, „külsővé” válnak, hanem úrrá is válnak alkotóik fölött, elnyomják, maguk alá gyűrik azokat. Mi több, nemcsak a termék idegenedik el, hanem maga a munkafolyamat is. A munkás munkájában önmagán kívül érzi magát, és csak munkáján kívül érzi magát önmagánál. A munka a legfőbb „nembeli” tevékenység, az ember lényegi tevékenysége (ez különbözteti meg az embert az állattól), tehát a munkás saját nembeli lényegétől fogva él a tőkés viszonyok kötött elidegenedve.¹²

Marx felsorolja az „emberi lényeg” minden konstituensét. Ezek a munka, a társadalmiság, a tudatosság, a szabadság, a sokoldalúság. (A figyelmes olvasó nyugodtan helyettesítheti a nembeli lényeg kifejezést a „Dasein” fogalmával, mivel lényegében ugyanarról van szó, a „conditio humana”-ról). Marxnál az emberi lényeg fogalma az emberi lényeg („Gattungswesen”) elidegenedésének kontextusában jelenik meg először (s talán utoljára?). Az emberi lényeg minden konstituense elidegenedik, azaz végső soron úrrá válik az egyes ember felett. Mind az elnyomó, mind az elnyomott elidegenedik az emberi lényegtől; csakhogy míg az elnyomó jól, az elnyomott rosszul érzi magát az elidegenedésben. Az ember nembelisége gazdagodik a történelem során, de ez a fejlődés, gazdagodás, kibontakozás nem jelenik meg az egyén síkján. Minél gazdagabb minden vonat-

¹⁰ Marx 1968. 833. sk.

¹¹ Marx 1969b.

¹² Marx 1970. 44–55.

kozásában ez a lényeg, annál szegényebb lesz az individuum. (A fiatal Marxnál a legtöbbször előforduló szó az „individuum”). Az elidegenedés felszámolása, megszüntetése nem más, mint minden egyes individuumnak a nembeliséggel való egyesülése.

A filozófiában jártasak itt azonnal rá fognak ismerni egy klasszikus toposzra: Kant volt az, aki a jövőre kivetítve remélte a „homo nuomenon” és a „homo fenomenon” (a transzcendentális szabadság és az empirikus természet) egyesülését.

Marx feltételez egy „eredetet” (nem itt, hanem *A német ideológiában*): az első történelmi tett az első szükséglet megteremtése.¹³ Ez indítja be azt a progresszív folyamatot, mely visszaeséseken keresztül a nembeli lényeg gazdagodása felé vezet, s végül lehetővé teszi a „happy end”-et (kissé hasonlóan a hegeli *Fenomenológiához*), azaz az empirikus és a transzcendentális (individuum és nembeli lényeg) megtarthatják menyegzőjüket. Igaz, nem a jelenben, de a közeli jövőben, az „igazi” történelemben, melynek mindezek a viszontagságok csak az előtörténetének szakaszai. (Mindezeket az összefüggéseket Márkus György behatóan elemezte a *Marxizmus és antropológia*¹⁴ című, ma már klasszikusnak számító művében.)

A tőkében szereplő fejezet az áru fétisjellegéről teljesen a hegeli *Logika* modelljét követi, filozófiailag elegánsan. A tőkés termelés módban, írja Marx, az emberi viszonyok úgy jelennek meg, mintha áruk közötti viszonyok lennének. Abban a tévedésben vagyunk, hogy a doboz tojásnak mint tojásnak van értéke, s a pénznek, mellyel megfizetjük, mint pénznek. Holott valójában az emberek társadalmilag szükséges munkaidejét hasonlítjuk össze. A lényegnek meg kell jelennie, de ez a lényeg (a tárgy létrehozására társadalmilag szükséges munkaidő) a tőkés termelési módban (szemben a korábbi termelési módokkal) nem jelenik meg. Azaz a jelenség itt nem fejezi ki a társadalmi viszonyokat, a kizsákmányolás természetét. A jelenség helyét a látszat foglalja el, mely nemcsak hogy nem fejezi ki, de el is takarja (megfordítja) a lényeget, s azt felismerhetetlenné teszi. Az áru, mint egy fétis, olyan tulajdonságokkal van felruházva, mellyel nem rendelkezik. Nos, felesleges magyaráznom, hogy a lényeg-jelenség, lényeg-látszat ősi metafizikai fogalmak, és csak mint transzcendentális kategóriák értelmezhetők.

Az áru fétisjellege című fejezet *A tőke* egy neuralgikus pontját zárja le. Arról árulkodik, hogy a marxi főmű egész, az árut elemző első része csak filozófiai szempontból értelmezhető.

Cornelius Castoriadis egy szellemes írást szentelt ennek a bizonyos remek első fejezetnek *Marxtól Arisztotelészig – Arisztotelésztől hozzánk*¹⁵ címmel. Ebben azt

¹³ Marx 1976. 31. skk.

¹⁴ Márkus 1971.

¹⁵ Castoriadis 1978.

az álláspontot fejti ki, hogy nem Arisztotelész, hanem Marx volt a metafizikus gondolkodó. Ez a gondolat ebben a szélsőségességében szerintem biztos nem állja meg a helyét, már azért sem, mert Arisztotelész *Ökonómiája*, mely valóban nem alapul metafizikán, a szerző nem éppen egyetlen műve volt. Arisztotelész mint polihisztor ugyanis számtalan tisztán jó vagy rossz empirikus megfigyelésen és azokra épülő általánosításokon alapuló könyvet írt, vagy inkább diktált, de ettől még filozófiai művei még a később metafizikának keresztelt „első filozófia” mintái maradnak.

A *tőkében* az árurol írt első fejezet¹⁶ valóban – Marx szándéka szerint – a könyv alapfogalmát dolgozza ki; azt az alapfogalmat, mellyel minden ezután következő fejezet (mint következtetés) operál. Ez az alapgondolat minden termék „szubsztanciájára” vonatkozik (a szubsztancia szót Marx használja).

A termék (minden termék) szubsztanciája az újra-előállításához társadalmilag szükséges munkaidő. Ezt nevezzük értéknek („Wert”). Amikor a termék áruvá válik, ez az érték mint csereérték („Tauschwert”) jelenik meg. Ez a jelenség az árutermelés általánosodásával válik látszattá. Használati érték nélkül, tehát anélkül, hogy emberi szükségletet elégítsenek ki, a termék értéke nem válhat az áru csereértékévé. A szükségleti érték teszi lehetővé a csereérték realizálását, de ahhoz hozzá nem járul. Például egy dzsungel fának csak akkor van értékük s ezzel csereértékük, ha a fákat kivágják, mivel különben tiszta természeti termékek maradnak. S ha Isten hat munkanapját nem tekintjük társadalmilag szükséges munkaidőnek a természet előállítására számára, akkor azok a használati értékek nem testesítenek meg értéket.

A *tőke* alapfogalma az érték mint egy mű (áru) termelésére fordított, társadalmilag szükséges munkaidő megtestesítője. Elgondolható, de nem tapasztalható transzcendentális kategória. S a mű leglényegesebb elmélete erre a tisztán transzcendentális kategóriára épül. Ez a fogalom az értéktöbblet fogalma, melyet Marx egyenesen a transzcendentális értékfogalomból vezet le.

Mikor Marxot arról faggatták, hogy elméletében mi az új Ricardóéval szemben, azt válaszolta, hogy legfontosabb újítása az értéktöbbletnek a profittól való megkülönböztetése volt. Azaz, hogy egy empirikus fogalmat egy transzcendentális fogalommal, a tudományt filozófiával helyettesítette, s valóban ebben állt a zsenialitása.

A Smith és különösen Ricardo által kidolgozott munkaérték-elméletet mint közgazdaságtani elméletet azóta sokszor megcáfolták, s így Ricardo műve manapság a gazdaságtörténethez tartozik. Azaz gazdaságtörténetesek olvassák, és gazdaságtörténeti kurzusokban tanítják. Nincsenek lelkes hívei, imádói, követői. Marx is a munkaérték-elméletből indul, hiszen művét erre (a maga

¹⁶ Marx 1967. 41–85.

korában legprogresszívebb elméletre) alapozza. Csakhogy, mint láttuk, annak egy empirikus fogalmát (profit) egy transzcendentális fogalommal (értéktöbblet) helyettesítette, s ezzel a gazdaságtudománnyal annak kritikáját, azaz filozófiáját állította szembe.

Marx minden további elméleti újítása ebből a helyettesítésből következett: hogy a tőkés termelési viszony korlátja a termelőerők fejlődésének, hogy a termelőerők szét fogják törni ezeket a korlátokat, a tőkés termelési mód szükségszerűen omlik össze, hogy egy másik termelési módnak adja át a helyét. S ha nem szükségszerű, hogy mindez a proletariátus forradalmával, a „minőségi ugrással” kezdődjön, ez mégis valószínű. Mindez az értéktöbblet elméletére alapozódott.

Hogy a tőkés termelési mód romjain majd egy új, szocialista, kommunista termelési mód jön létre, az egyesült termelők társadalma, mely a bőség társadalmához vezet, egyenesen az értékszubsztancia elméletére támaszkodik. A bőség társadalma (*A gothai program kritikája*), ahol a szükségletek kielégítésére szolgáló tárgyak, intézmények, eszközök gyorsabban nőnek, mint maguk a szükségletek, feltételezi, hogy egyetlen hiány létezik csak, s ez az idő hiánya. A természet ugyanis korlátlanul és ingyen szolgáltatja nekünk kincseit. Mind a „külső”, mind a „belső” (emberi) természet határai korlátlanul visszaszoríthatók („Zurückweichen der Naturschranken”). A természetben tehát minden vonatkozásban növekvő mértékben uralkodunk. Így hiányról többé nem beszélhetünk, tehát „gazdaságról” sem, mert a gazdaság a hiánnyal való gazdálkodás, s így a bőség társadalmában, ahol minden szükségletünket ki fogjuk tudni elégíteni, a gazdaságra egyre kevésbé lesz szükség. Mindezek a következtetések, lehetőségek, jövőmondások, mint említettem, az értéknek (a szubsztanciának) az újratermeléshez társadalmilag szükséges munkaidővel való azonosításán alapult. Ahogy azon a ki nem mondott, de azért sejtetett antropológiai előfeltevésen is, hogy az ember születésénél fogva jó, és csak a társadalom, mely megbetegíti, teszi önzővé, agresszívvé, kegyetlenné, rosszá. (Engels könyve, *A család, a magántulajdon és az állam eredete* ezt így is mondja ki.)¹⁷

Ma ezeket a következtetéseket már alapjában véve senki sem fogadná el, de a muzsikát, a dallamot, azt igen.

Mi ez a dallam? Az igazságtalanságokon való felháborodás dallama, holott Marx szemében az igazságosság burzsoá kategória, mivel összehasonlításon alapszik. A kapitalista társadalom szörén-szálán való elvetésének dallama, holott Marx nem beszélt kapitalista társadalomról, s a tőkés termelési módot a legmagasabb rendűnek értékelte minden addigi termelőmód között, s elvetett minden primitivista romantikát. Az utópia dallama, holott Marx meg volt győződve arról, hogy meghaladott minden utópiát. A politikai zsarnokság elleni lázadás

¹⁷ Engels 1970.

dallama, holott Marx számára demokrácia és diktatúra egykútya volt, mivel az új társadalomban a politika amúgy is elhal. A kritikai gondolkozás dallama, holott Marx szerint a kultúra kritikája voltaképpen ideológia. Az egyenlőség dallama, holott Marx számára az egyenlőségre irányuló törekvés az „univerzális irigységen” alapul.

A filozófia végtelen számú értelmezésre ad módot, a jelentős filozófia különösképpen. Mind a négy – a kezdetben már említett – radikális filozófus műveit különbözőképpen értelmezik és fogják értelmezni, mindenki a maga módján, a maga törekvése és szükséglete szerint. Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud elfoglalták helyüket a halhatatlanok között, akiket a halandók mindig a maguk szükségleteire szabnak. Nekik ebben többé nincs szavuk.

Irodalom

- Castoriadis, Cornelius 1978. Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous. In *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris, Éditions du Seuil, 324–413.
- Engels, Friedrich 1967. A család, a magántulajdon és az állam eredete. In *Marx–Engels Művei*. 21. kötet, 1883–1889. Budapest, 21–157.
- Kolakowski, Leszek 1977/78. *Die Hauptströmungen des Marxismus – Entstehung, Entwicklung, Zerfall*. München/Zürich, Piper Verlag.
- Korsch, Karl 1966. *Marxismus und Philosophie*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.
- Lukács György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Kiadó.
- Márkus György 1971. *Marxizmus és antropológia*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Marx, Karl 1967. A tőke. I. kötet. In *Marx–Engels Művei*. 23. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl 1968. A tőke. III. kötet. In *Marx–Engels Művei*. 25. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl 1969a. A gothai program kritikája. In *Marx–Engels Művei*. 19. kötet, 1875–1883. Budapest, Kossuth Kiadó, 11–30.
- Marx, Karl 1969b. *A demokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl 1970. *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl 1976. A német ideológia. In *Marx–Engels Művei*. 3. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Popper, Karl 1989. *A historicizmus nyomorúsága*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

*Idegenben. Megjegyzések a Gazdasági-filozófiai kéziratok
elidegenedésméletéhez*

*„Vagyok, mint minden ember: fenség,
Észak-fók, titok, idegenség...”*

Ady

Amikor az elidegenedés marxi elméletét ma is izgalmasabbnak tartom egy rég elmúlt korszak jellegzetes filozófiatörténeti vagy ideológiatörténeti dokumentumánál, s nem pusztán az „elidegenedés” fogalomtörténeti jelentésváltozásait, majd kikopását a társadalomelméleti vitákból gondolom említendőnek, akkor arra a ma is eleven kérdésre utalok, hogy miképpen tudjuk megfogalmazni viszonyunkat a világunkban folyamatosan megtapasztalt idegenséghez. Minthogy az idegenhez, a külsőhöz való viszonyunk, tehát ahhoz való viszonyunk, ami úgy látszik, nem mi vagyunk, ismeretesen a filozófiai gondolkodás egyik elemi problémája, Marx gondolatait olvashatjuk e viszonyról megszólaló szövegeként is, anélkül, hogy ezúttal a marxi gondolkodás vagy akár a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* (a továbbiakban: *GFK*) más implikációira kitérnénk.

Először (I.) a rend kedvéért (a műhöz és az olvasó türelméhez, bár eltérő tekintetben, egyaránt méltatlanul) kurtán felidézem a felidézendőket, a *GFK* elidegenedésméletének néhány elemét. Azután (II.) pár mondatban arról lesz szó, amiről nem lesz szó, vagyis utalok néhány olyan, az említett gondolatok által felvetett kérdésre, melyeket most félretolunk. Majd (III.) jelzem, hogy mai (újra) olvasóként miben látom a marxi gondolatmenet legérdekesebben problematikus pontjait. Végül (IV.) a tartós idegenben léttel való barátkozást javaslom.

A *GFK* elidegenedésméletében az antropológiai és gazdaságfilozófiai szempontokat egyesíteni próbáló történelemfilozófiai ambíciót vélem a leghangsúlyosabbnak.

Azt hiszem, Marx írásaiból legalább 3 (+1)-féle történelemfilozófia bontható ki. Durván leegyszerűsítve:

- *Gazdasági-filozófiai kéziratok*: a történelem = az elidegenedés története.
- *Kommunista kiáltvány*: a történelem = az osztályharcok története.
- *A tőke*: a történelem = gazdaságtörténet (a termelőerők és a termelési viszonyok története).
- *A német ideológia*: a történelem = a történelemhez való viszonyulás története is.

Bár e gondolatok részben egymásba szövődnek, egymásra montírozódnak, az egyes Marx-szövegek jellegzetesen más-más fő szálra fűzik fel a történelem interpretálását.

I.

A GFK-t az elidegenedés történeteként felfogott történelem gondolata hatja át. Leírja az elidegenedés formáit, fokozatait, totálissá válását, s az alapvető kérdésnek az elidegenedett emberi hatalmak, képességek fölötti uralom visszaszerzését, e visszaszerzés lehetőségét, perspektíváját tekinti.

Mert bár gazdasági kategóriák rejtett társadalmi tartalmát, a bennük rögzült társadalmi viszonyokat (a termelésbeli viszonyokat) tárja fel, de e viszonyok lényege e szöveg szerint épp az elidegenedés. Így a történelem, mely egyfelől, *a nem felől nézve az emberi nem képességeinek globális kibontakozása*, a természet humanizálása, bevonása az ember önmegvalósításába, s egyben a természetnek az ember révén elnyert öntudata, másfelől, *az egyén felől nézve*, átélhetően az emberi képességek elidegenülése, az ember és természet elidegenülése: *az ember önelvesztése*.

Marx tézisei:

- A történelem folyamatának kétarcúsága: az emberi nem szempontjából megragadható tartalma és az egyének, csoportok számára megragadható tartalma ellentmond egymásnak.

- Ez az ellentmondás az elidegenedés elemzése révén tárható fel.

- Az elidegenedés a termelési viszonyokban van megalapozva, azokból keletkezik.

- A „termelési viszonyok” nem pusztán fizikai, nem is fizikai és szellemi tárgyak, javak, hanem viszonyok termelésének viszonyait, a teljes emberi-társadalmi viszonyrendszer „termelésének” körülményeit, rendjét jelentik: az ember önteremtésének aktuális viszonyrendjét.

- E komplex termelés meghatározó eleme (úgy látszik) mégis a konkrét javak termelése. Ebben van megalapozva minden más termelés is.

- Az elidegenedés azt jelenti, hogy a lét a létfenntartás eszközévé válik. Az emberi életmegnyilvánulások önelidegenülésként jelennek meg. (Elidegenedett az ember a termeléshez való viszonyában, a munka tárgyához, termékéhez, magához mint nembeli lényhez, a másik emberhez és az élet egészéhez való viszonyában.)

- Bár az ember történelmi fejlődése során kialakuló elidegenülés mára kiterjed az emberi lét szinte egészére (aktuálisan szinte totális), de ez a megélt idegenség az ember nembeli lényegétől idegen, nem eleve és nem végérvényesen az emberi létchez tartozó (időben behatárolható).

– A fentiekből Marx számára adódó kérdés: feloldható-e a nem és az egyén szempontjából felfogott történelem ellentmondása?

– Igen, mondja, maga ez a feloldás a történelem hiposztazálható célja és emberi értelme: ama állapot elérése („társadalmi állapot”), amikor a történelem mint humanizmus és naturalizmus kibontakozó egysége az emberben elnyeri öntudatát. Ez az elidegenülés visszavétele.

– Ennek a (hiposztazált) visszavételnek három fázisa van:

(1) A leírt jelenbeli, elidegenült viszonyrendszer és az ahhoz tartozó jellegzetes tudat: a magántulajdonon alapuló kapitalizmus és adekvát tudati alakja, a vallás.

(2) Ennek tagadása, pusztá negációja: a magántulajdont közösségivé tevő s mindenkit munkássorba taszító, de ezzel csak a tőkét és a munkát totalizáló, vagyis a magántulajdon viszonyrendszerét általánosító („nyers”) kommunizmus, s ennek adekvát tudati alakja, az ateizmus. (Akár megtartja ez a kommunizmus a politikai államot despotikus vagy demokratikus formában, akár felszámolja azt, nem számolja fel a magántulajdon lényegét – pusztán annak fogalmát tagadja meg.) Az elidegenedés itt csak még jobban totalizálódik.

(3) A tagadás tagadása, vagyis a pusztá negáció tagadása, az elidegenedés pozitív megszüntetése: a „valóságos élet” (a „társadalmi állapot”), amelynek tudata az emberi öntudat (a „szocializmus”). Ez a „társadalmilag átélt emberi létezés” az ember önélfelvezete műveiben és a másik emberben, illetve a saját kiterjesztett testeként átélt természetben. Ez ember és természet végigvitt lényegegysége. A természet egyben az emberben nyeri el öntudatát. Ez a magántulajdon pozitív megszüntetése. Minthogy a munka társadalmi jellegének az elidegenülésen belüli megjelenése a munka megosztása, a magántulajdon pozitív megszüntetése a munkamegosztás meghaladása. Ez a gyakorlatban a munka megosztásának helyébe lépő megélt mindenoldaluság, az élet komplex és tudatos élvezete mint önélfelvezet. Az ember immár egyénként is átéli nembeli lényegét: vagyis azt, hogy egyetemes, tudatos és szabad lény.

Ez a harmadik fázis Marx szerint pusztán előfeltevés.¹ A második fázist, a magántulajdont csak deklarátíven megtagadó, de azt valójában az elidegenedéssel, az ember prostitualizálódásával együtt totalizáló kommunizmust, az előfeltevés nézőpontjából „visszatekintve” *közvetítő, meghaladandó szakasznak* tekinti. A szövegből nem tűnik egyértelműnek, hogy a harmadik fázis *pusztán prognosztikus* vagy egyben *normatív előfeltevés* is, vagyis hogy egyben feladatkijelölés is, amely a feladat tudatosulását, az erre való reflexiót is felteszi, vagy pedig spontán bekövetkező fázisként hiposztazált.

¹ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, 1977, Kossuth. A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára (a továbbiakban: *GFK*), 134, 145, 147, 148, 149.

Marx itt ismeretesen részben átveszi, részben bírálja a hegeli elidegenedésméletet. Átveszi, amennyiben a történelmet az ember lényegi erőinek elidegenüléseként, önelvesztéseként, boldogtalanságként írja le, egyszersmind olyan elidegenülésként, amely egy átfogó perspektívából látszatnak, jóllehet szükség-szerűen megélt látszatnak bizonyul. És – ahogyan Hegelnél is – éppen ez adja az elidegenülés megszüntetésének, az átfogó és az individuális perspektíva egyesítésének lehetőségét. De bírálja is a hegeli elidegenedésméletet, mert az, írja,

- lényegi erőnek a szellemet tekinti,
- ezért minden eltárgyasítást egyben elidegenedésnek tart,
- s az elidegenedés feloldása nála a tárgyas létből mint száműzetésből való visszatérést jelenti, vagyis a tárgyas lét tagadásába, az abszolút szellemibe való megértő felemelkedést.

Ezáltal azonban Marx szerint Hegel nem tud mit kezdeni sem az ember valóságos, tárgyasághoz kötődő életével, sem a tulajdonképpeni természettel. A tiszta szellem számára mindkettő külsőleges, üres, a benne lét eleve önelvesztés. (Pontosabban: Hegelnél utólag látszatnak bizonyuló önelvesztés.) A szellem igyekszik visszaiszkolni a tárgyi létből.

Marx szerint azonban az ember alapvetően nem elveszti, hanem éppen megteremti magát mint nemet erőinek eltárgyasítása, a természet megmunkálása, maga képezé formálása – vagyis történelme – során. A tárgyasítás *nem eleve* elidegenedés, csupán a konkrét termelési viszonyok konkrét körülményei között él meg ekként az emberek. Tehát Hegeltől eltérően nem magát a tárgyasulást, hanem csak az elidegenedéshez vezető tárgyasulási formákat, viszonyokat kell felszámolni. Ezért bár az elidegenedés Marxnál is – a történelem hiposztázált végállomása felől nézve – szükségszerű és ideiglenes látszat (bár az egyének valóságosként él meg), de e látszat felszámolása nem pusztán intellektuális aktus, hanem kiváltó okainak felszámolását is igényli.

II.

A marxi vázlat e vázlata természetesen csak sematikus felidézése a sokrétegű szöveg néhány, megjegyzéseim kiindulópontjául választott elemének. Az előbb említett gondolatok felvetette számos kérdésből most csak néhányra emlékeztetek.

Mérsékeltlen izgalmasnak tartom azt az ismert problémát, hogy – miközben Marx posztulálja az elidegenedés alapjául szolgáló termelési viszonyok és ezzel a munkamegosztás meghaladását, és figyelmeztet arra, hogy nem az emberi elidegenedés gyakorlati felszámolását, hanem épp totalizálását jelenti az, ha az elidegenedést reprodukáló munkamegosztási viszonyok fenntartása mellett csupán a tulajdonviszonyok tulajdonosi posztjain történik változás (amennyiben az egyéni

tulajdonosokat egy magát kollektívnek deklaráló állami tulajdonos váltja fel) – a munkamegosztás rögzült formái feloldása módjának és lehetőségfeltételeinek konkrét elemzését nem találjuk a szövegben. Ehelyett annak a magasan fejlett földi mennyországnak a vázlatos leírását kapjuk, amelyben mindenki kedve szerinti tevékenységet folytat és váltogat, olyat és addig, amilyen és ameddig leginkább megfelel a személyiségének. A gondolatmenet nyilván azt a szinte korlátlan bőséget és egységessé vált világpiacot tételre fel szükséges bázisként, amelyről például *A német ideológia* ír, hiszen a szűkösség eleve komolytalanná tenné ezt a vágyképet.

Azt sem érzem döntő kérdésnek, hogy vajon milyen szerepet játszik a szerző szerint az elidegenedés élményének mint szükségszerű látszatnak a filozófiai leleplezése az elidegenedés felszámolásában.

E kérdések ugyanis csak abban az esetben bírnának súllyal, ha egyébként problémátlanak tartanánk a gondolatot, hogy az elidegenedés (vagy annak hamis képze) a munkamegosztás megrögzült konkrét viszonyai során keletkezik, vagyis olyasmi, ami a termelő munka bizonyos módozataiban leli okait. Ezúttal azonban éppen arra szeretnék utalni, hol érzem következményteljesen szűknek a *GFK*-nak az elidegenedést a munkamegosztáshoz kötő felfogását.

Amennyiben azon túl, hogy konstatáljuk, miképpen alkalmazta e szövegben Marx az elidegenedés fogalmát, és megértjük, miért módosította Hegel elidegenedésméletét, sok év után újra e sajátos fogalomhasználat gondolati termékenységre és korlátaira kérdezzünk, vagyis nem muzeális érdekességű, hanem eleven gondolatként próbáljuk a magunk számára mérlegre tenni, akkor talán épp a hegeli használathoz képesti leszűkítése tűnik a Marx által használt fogalom ismert hatása szempontjából a leginspiratívabb, további terhelhetőségét tekintve viszont a legkényesebb pontnak.

Természetesen meggyőző az az érvelés, amely az emberek közötti elidegenült viszonyok egy jelentős részét, pontosabban számos konkrét formáját a munkamegosztás konkrét fajtáihoz köti. A munkamegosztás rigid, az emberi méltóságot figyelmen kívül hagyó formáinak átalakítása biztosan enyhítheti (és sok esetben enyhítette is) az elidegenedés számos, önbecsülésünk szempontjából nehezen tűrhető megjelenésének brutalitását.

Az talán a gondolatmenet eleve zavarónak tekinthető eleme, hogy miközben az emberről mint történelmében élő lényről ír, akinek ez éppen nembeli lényegéhez tartozik, hiszen csakis története során bontakoztatja, fejleszti ki, tárgyiasítja el erőit, és nyer erről tudomást, mindeközben épp a nembeli lényegétől idegennek állítja az e történelmi folyamat létrehozta elidegenedést (vagy az elidegenedés látszatát). Vajon nem olyan nembeli meghatározást ad-e a szöveg, amely egyszerre foglalja magában az önmegvalósítást és az elidegenedést?

Persze fel lehetne tenni, hogy az ember nemcsak eredeti, természetadta („állatias”) viszonyaiból kilépni képes lény, aki magát szabadon kezdeti adottságai fölé tudja emelni, vagyis önálló, történelmi útra lép,² hanem ebből az immár saját története által létrehozott, meghatározott viszonyrendből is képes kilépni. Mintegy másodszor is szabadon újratерemteni magát.

Ha ezt a második kilépést, szabad megtagadást a természettel való újraegyesülésnek, humanizmus és naturalizmus eggyé válásának nevezzük is, Marx nyilvánvalóan nem visszatérésre, a pusztán külső, természeti determinációk világából kilépni képes emberi szabadság visszavételére gondolt, hanem a nem által ugyan realizált, de a történelmileg kialakult viszonyok között át nem élhető szabadság individuális tudatosítására, megélésére. Vagyis nem a szabadság, hanem annak át nem élhetősége viszonyainak megtagadására.

Ha azonban a nem által elért szabadság individuális megéléséhez a munkamegosztást kell feloldani, az pedig épp a történelmi folyamatban van megalapozva, akkor nem elegendő e történelmi folyamatról másképp beszélni, arra másképp reflektálni, azt másképp interpretálni, hanem akkor magával az e viszonyrendszert létrehozó és újratermelő folyamattal szemben kell szabadon fellépni.

Itt az a kérdés adódik, hogy *mi mindennek a megtagadása volna ez a szabadulás.*

Az ember történelmi lényként való meghatározása és a történetileg szükségszerűen kialakultnak mondott elidegenedés szembeállítása az emberi lényeg meghatározásával okozhat tehát némi fejtörést. De csak addig, ameddig egy lényegesebbnek tűnő kérdést fel nem teszünk.

III.

A Marx-szöveget ma újraolvasva azonban nehéz elhárítani a gondolatot, hogy ez az elidegenedésmélet éppenséggel *nem elég radikális*, hogy az elidegenülés mintha sokkal *alapvetőbben* az emberi létezés, az embervolt része volna, mint azt a GFK jelzi. Legalábbis célszerű ilyennek tekinteni, ha nem akarunk komolyabb, a munkamegosztásból származtatott elidegenedés elmélete által megoldhatónak látszóknál is nehezebben kezelhető gondolati nehézségekbe ütközni. Kérdés, hogy az eltárgyasítás kiolvasztható-e valóban az elidegenedettségek jegéből? S vajon nem éppen a GFK-beli értelemben vett „az emberi nembeli lényeghez” tartozó-e az a fajta „idegenség”, amely az embert állandóan megtapasztalhatóan szembeállítja önnön teremtményeivel, és megakadályozza, hogy maradéktalanul felszámolódjon a közöttük levő távolság? Vajon nem éppen olyan lények vagyunk-e, nem olyan lényekké alakítottuk-e magunkat, akiknek szükségképpen

² Miképpen erről Kant, Schelling ismert szövegei is szólnak.

idegenben van az otthona? (S vajon nem tud-e erről maga Marx is, amikor azt írja, hogy az elidegenedés „az emberi fejlődés *lényegében* van megalapozva”?)³ Kérdés tehát, hogy igaza volt-e Marxnak, amikor Hegellel szemben megkülönböztette az eltárgyasítást az elidegenedéstől – és az előbbi emberi specifikumnak, az utóbbit bénító, nembeli lényegünkől távolító folyamatnak, visszafordítandó önelvesztésnek tekintette?

Marxnak persze *jó oka* volt arra, hogy egyrészt támpontot keressen az elidegenedés kritikai tárgyalásához, másrészt elutasítsa az elidegenedés meghaladásának hegeli megoldását, s hogy eközben a bírált elidegenedést megkülönböztesse az eltárgyasulástól.

(1) Amikor Marx az ember lényegéhez méltatlannak ítélt termelési viszonyokkal összekapcsolta az elidegenedést, amikor azt e viszonyok titkos lényegének tekintette, akkor felszámolásukat is összekapcsolta. Ezért nem találta kellően megnyugtatónak az elidegenedésből való visszatérést az abszolút szellem végső belátására hagyni. A gazdasági kiszolgáltatottság felszámolása mint az emberi perspektíván belüli program az összekapcsolás nyomán egyben az elidegenedés bírálatát és a vele való gyakorlatias leszámolást is megkívánta.

(2) Hegelnél az elidegenedésnek ez a megszüntetése minden, csak nem gyakorlatias. Nem a véges emberi perspektíván belüli, hanem az abszolút szellem önreflexiójának végső eredménye, illetve az abszolút szellem perspektíváját felvevő – vagyis a véges emberi lét terepét intellektuálisan elhagyó – filozófus elé táruló kép. Az abszolút szellem végső belátásán *innen* tehát az elidegenedés (legalábbis ennek tudata) *elválaszthatatlanul az emberi világhoz tartozik*.

(3) Marx azt is el akarta kerülni, hogy az elidegenedésből, az önelvesztésből visszatérés gondolata egyben az ember saját képességeit eltárgyasító, saját tárgyas világot, annak egész viszonyrendszerét megalkotó mivoltának meghaladásaként, végső soron megtagadásaként értelmeződjön, hiszen a GFK-ban megfogalmazott antropológiája középpontjában a magát egy általa teremtetett, tárgyává tett világban szemlélő, élvező ember képe áll.

Az, hogy miközben világunkhoz való tárgyas viszonyunk kiépülése kultúránk jellegzetessége, s ugyanakkor valamiféle alapvető veszteség, idegenség megélésével, a lét egészének redukciójával fenyeget, ismeretesen Hegel és Marx után is tovább élő gondolat a nyugati filozófiában. Elég itt Adornóra, Marcuséra, Heideggerre vagy Gadamerre utalni.

Ha a tárgyas viszonyt *mindenestül* elidegenültnek tekintjük, s ezt az idegenséget támadjuk, akkor természetesen nem csupán az a kérdés, hogy vezet-e „vissza” valamilyen út a tárgyasító-idegenítő viszony „előtti” világba vagy „előre” a szubjektum-objektum viszonyon túlra, hanem az is, hogy az a túlnani világ

³ GFK. 109.

emberi lakásra való-e? Érthető tehát az emberi erők eltárgyasításának és elidegenülésének megkülönböztetését célzó marxi törekvés: csak ez tette lehetővé az utóbbi bírálatait az előbbi megőrzésével.

Az elidegenülés folyamatának társadalomtörténeti bemutatása, historizálása és gazdaságméleti analízise hivatott e megkülönböztetést alátámasztani. Ha – mint Marx véli – az elidegenülés a (magántulajdon viszonyán alapuló) munkamegosztás következménye, a végletes elidegenülés pedig a komplexszé vált emberi tevékenységeket szélsőségesen elemeire szakító, vagyis túlságosan közvetetté tevő emberi, hatalmi és munkamegosztásbeli viszonyoké, akkor az elidegenedés, minthogy a munkamegosztáshoz kötődik, értelemszerűen „csak” annak fennmaradásáig tartozik hozzánk. Itt természetesen nem pusztán az a szokásos kérdés adódik, felszámolható és felszámolandó-e egyáltalán a munkamegosztás, hanem, hogy lehetséges-e az elidegenedésnek a munkamegosztásbeli viszonyokhoz kötése, lényegében lokalizálása. Vajon nem lesz-e egyszerre a mienk, és dermed mégis idegenségbe a konkrét termelési viszonyoktól függetlenül is szükségképpen minden, amit tárgyunkká teszünk?

Éppen akkor adódik ez a belátás, ha annak a gondolatnak, hogy az eltárgyasítást a világhoz való alapvető emberi viszony, a *tartalmát* tekintjük.

A német ideológia majd arról ír, hogy az ember azáltal *különbözteti meg magát* az állatoktól, hogy maga termeli létfenntartási eszközeit, végső soron egész anyagi életét. Ez az önmegkülönböztetés, tehát hogy az ember létének elemeit *kiragadja készen talált állapotukból és saját tárgyává teszi* – formálja, értelmezi át – egész világát, vagyis szubjektumként lép szembe a tárgyává tett világgal, ide értve a természetet, embertársait, nembeli életét vagy épp önmagát – a GFK-nak is központi gondolata.

Amikor azt mondjuk, hogy az ember a tárgyiasítással *különbözteti meg magát* az állatoktól (a természettől), akkor ezzel azt mondjuk, hogy nemcsak tevékenysége tárgyává teszi a világot (a természetet, a másik embert stb.), hanem ilyenként is tekint rá. A majom is tevékenysége tárgyává teszi a követ, amikor feltöri vele a diót, de egyelőre nem tudunk arról, hogy a cselekvés pillanatán túl is eszközként, szerszámként tekintene a kövekre. A „magát megkülönböztetés” nem pusztán fizikai praxis, hanem tudatos viszony a világ egészéhez és elemeihez. Az emberi praxis egyben a maga és a világ – de egyben mindinkább a saját világának tudott viszonyok és más, megismerése látókörébe kerülő viszonyok, jelenségek – közötti *különbözőség tudatának létrehozása és folyamatos reprodukciója* is. Hiszen a megismerés egyben az idegen megújuló értelmezési, sajátját hódítási kísérlete is.

Épp a GFK egyik alapgondolata, hogy nem csupán a szorosabb értelemben vett munka hoz létre tárgyi viszonyt a szubjektum és a munka tárgya vagy az eszközei vagy a többi szubjektum stb. között, hanem minden olyan emberi

megnyilvánulás, amely megkülönbözteti a szubjektumot az őt körülvevő világtól, reflexiója tárgyától. Az ember, amikor szóval vagy tettel számára célszerű formára hozza az addig meghatározatlan környezet egy részét, nem pusztán a tárgyakat vagy fogalmakat, hanem és mindenekelőtt viszonyokat hoz létre. Az adott célhoz rendeli, alakítja, értelmezi, speciális kontextusba állítja a cél szempontjából releváns valóságelemeket. A legalapvetőbb emberi viszony – mondja a GFK – az embernek emberhez való viszonya. Az embernek emberhez való viszonya akkor emberi, nem pusztán állatias, ha reflektált, vagyis tárgyas viszony. Természetesen bármilyen specifikusan emberi viszony reflektált, tárgyas, az önmagunkhoz való is.

A tárggyá tétel *szükségképpen elidegenítő hatásához* talán elég csak néhány evidens gondolatra utalni.

Tárggyá valamit azáltal teszünk, hogy valamihez egy adott összefüggésben értelmesnek tartott formát rendelünk. Ez nemcsak fizikai megformálás lehet, hanem minden meghatározás, vagyis minden megnevezés is. Ez = valami. (Ez nem más, mint valami). Ezáltal valamit valamilyen kontextusban értelmezzünk, arra az egyetlen aspektusára redukálunk, amelyben az adott összefüggésben számunkra releváns. Egy követ, botot nem kell feltétlenül átfaragni ahhoz, hogy fegyver legyen, csak át kell értelmezni a táj semleges részéből abba az új összefüggésbe állítva, amely nekünk az adott helyzetben számít. Tulajdonképpen elnevezzük vagy átnevezzük, amikor valamilyen új kontextusban tárgyunkká tesszük. Viszonyrendszereket is elnevezzük, tárgyasítunk, érzéseket, színeket, gondolatokat is, amikor nevet adunk nekik, *szóvá* tesszük őket.

Ezzel ismeretesen egyszerre két dolgot tettünk: (1) kiváltottuk a megnevezetett, formára hozottat értelemnélküliségéből (értelmezés előtti differenciálatlan létéből), és (2) formára hozva, tárggyá téve be is zártuk abba az összefüggésbe, amelyben nevet, tárgyi létet kapott. Leválasztottunk róla, megtagadtunk tőle mindent, ami az adott kontextusban nem azonos vele, vagyis mindezzel szemben, mindehhez képest másnak, idegennek jelöltük. S persze eleve magunktól is megkülönböztettük már a megnevezéssel, mintegy kilököve magunkból, szembeállítottuk magunkkal: tárgy, *Gegen-Stand* lett, *etwas, was uns gegenüber steht*. Közhely, hogy minden megfeleltetés ($A = B$) az egymásnak megfeleltettek eredendő idegenségét tételezi fel, amelyet azután tagad, de az idegenség e tagadása egyben az idegenség rögzítése. Így van ez akkor is, amikor valamit önmagával azonosnak állítunk ($A = A$): az állítás egyben feltételezi a nem azonosságot, amelyet az azonosság állítása egyszerre tagad és állít.⁴ Ráadásul minden ilyen ítélet, névadás, birtokbavétel csak részleges, hiszen csak valamely meghatározott

⁴ Vö. Klaus Heinrich: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Frankfurt am Main, 1964, Suhrkamp.

kontextuson (nyelvjátékon, mondaná Wittgenstein) belül érvényes. Redukció. Nem lehet mindenre alkalmas tárgyát, minden kontextusban érvényes meghatározást létrehozni, minden nyelven érvényes, azonos jelentésű nevet, mert ehhez minden kontextust egyszerre kellene uralnunk, nem valamely, hanem valamennyi nyelvjáték világát, a világok világát – a világok ura mondhatna csak ki ilyen nem részlegesen, kontextusfüggően érvényes nevet, de ő meg nem tehetné, hiszen számára épp minden egyetlen egész: önmaga. Vagy ahogyan Blumenberg mondaná: világunkban mindennek van neve, csak a világnak nincs.

S ha úgy találjuk, hogy ekképpen minden meghatározásunk egyszerre eljáratítás és elidegenítés, akkor elidegenítés akkor is, ha a névadás, az addig értelem nélküli valóságdarabnak a kívánt kontextusba illesztése valami meghitten ismertnek tartottal azonosítja a meghatározandót. Nemcsak azért, mert már maga a meghatározás, a megnevezés, a tárgyá tétele aktusa is egyben idegenként definiálja azt, ami „nem más, mint...”, ahhoz képest, amivel azonosítjuk. (Lásd fentebb: $A = B$.) Hanem azért is, mert tárgyá – mássá – tesszük magunkhoz, a megnevező szubjektumhoz képest is. Leválasztjuk magunkról. Idegenítjük. Harmadrészt persze leválasztjuk, idegenné tesszük az adott világ többi eleméhez képest is, mondván: A nem más, mint B, tehát éppen nem C, D, E... stb. Vagyis A semmi egyéb, mint csak B, minden máshoz képest idegen. Negyedrész elidegenítjük e tárgyat önmagától is, amikor (legalábbis aktuálisan) tagadjuk, hogy létezne azon a kényszerű kapcsolaton kívül, amibe valami mással (A-t B-vel) állítottuk. (Ahogyan a munkást elidegeníti komplex ember voltától, amint pusztán munkásként, tehát a munkaviszonyon belül tekintjük, tekintenek rá mások, vagy tekint ő magára.) Amikor tehát ismerősnek mondjuk, névvel látjuk el, bevonjuk világunkba – vagyis értelmezési kontextusunkba – annak részeként, akkor megtagadva idegenségét, megfosztva ettől az idegenségétől, épp attól fosztjuk meg, ami e tárgyunkká tétel előtt volt, vagyis számunkra idegen, ismeretlen, jelentés nélküli önállóságától, amely épp akkor mutatkozott meg brutálisan, amikor nevet rendeltünk hozzá, hogy domesztikálhassuk, uralhassuk. Megfosztottuk tehát idegenségétől, elidegenítettük ettől az egykor volt idegenségtől, hogy megkaparinthassuk, már nem önmaga többé, akármilyen volt vagy lehetett (volna) is, már a mienk. Önmagaként nincs is: „*a természet magáért-valóan*, az embertől való elválasztásában rögzítve, az ember számára *semmi*” – írja a GFK.⁵ *Idegenben* – a mi kontextusunkba – szakadt, e kontextuson kívüli lététől elidegenített tárgyá lett: zsákmányunk. Marx szerint épp e zsákmányléte létének igazi értelme: a kiteljesedett naturalizmus = humanizmus. De ez az elidegenítő azonosítás, „megismerés” újra meg újra részlegesnek, a birtokbavétel illuzórikusnak bizonyul: ahogy az adott kontextus pillanata elmúlik,

⁵ GFK. 214. (Kiemelés – M. T.)

a megnevezett, a birtokba vettnek tudott is újra meg újra kicsúszik kezünkől, gúnyosan és leküzdhetetlenül megőrizve-visszanyerve idegenségének fölényét. Hegel itt talán mégsem tévedett: csak egy abszolút lény, egy isten tekinthetné mindenestül saját szellemi testének, minden idegenségből kiváltottnak a világot.

S ahogy minden tárggyá tett, névvel ellátott, meghatározni próbált eleme világunknak csak részlegesen, csak ideiglenesen és úgy is csak látszólag illeszthető bele egyetlen kontextusba, világba, úgy a másik embert sem tudjuk birtokba venni, hiszen amikor a leginkább azonosítanánk valami ismerőssel, valami meghitttel, amikor leginkább felszámolnánk idegenségét, a távolságot, másságát, amikor leginkább csak a választott vagy adott kontextusba vonnánk, akkor ez az egyesítő igyekezet épp, mert tagadja másságát, idegenségét, amellyel nem tud mit kezdeni, megkülönbözteti a tárggyá tett – akár a szeretet tárgyává tett – embert attól, aki e kontextuson túl (kívül) volna, akkor tehát a másik embert kontextusbeli „névére”, mivoltára redukálva és leválasztva lényének eredendően végtelen meghatározatlanságáról, komplexitásáról: adunk és elveszünk egyszerre, birtokba véve tekintjük, ismerjük el idegennek birtokba nem vehető aspektusait. Éppúgy nem lehetséges valakivel mindenoldalú viszonyba lépni, ahogyan nem lehet a lét más kiválasztott részével sem mindenoldalú kapcsolatot teremteni. Amikor Marx az embert olyan lénynek nevezi, aki minden species mértéke szerint mér (termel, él stb.), akkor nem emberi, hanem egy abszolút lényt ír le.

Természetesen önmagunkkal szemben sem vagyunk képesek mindenoldalú reflexióra, önmagunkkal sem lehetünk egészen „azonosak”. Egyrészt, mert láttuk, hogy már e kijelentés is feltételezi a nem azonosságot s a tárgyi viszonyt, másrészt, mert honnan is ismerhetnénk minden lehetséges kontextust, amelyben lényünk megítélhető volna?

Ha pedig a megnevezés behatárolja tárgyát, kontúrok közé rögzítve kitépi a mindenség folyamából, s az ember számára való „ez”-ként (vagy „ő”-ként) definiálva egyszerre rögzíti meg, veszi birtokba „ismertként”, és határolja, idegeníti el nyomban közegétől, a definiálatlan „léttől” (vagy valamely más, idegen kontextustól), amelyből kiragadtatott, akkor csak *a meghatározatlan lét nem ismeri az idegenséget*, mert nincsenek benne meghúzva az emberi szempontú viszonylatok. Már az emberileg felfogni próbált (vagyis reflektált) *teremtés* gesztusa is idegenséget visz a létbe, *elválasztva* a fényt a sötétségtől, az eget a földtől. A nőt a férfitől. A reflexió története kezdeteinek bibliai elbeszélése szintén a megnevezés, a jó és a rossz megkülönböztetése, nevén nevezésének igénye, vagyis az elhatárolás, az elidegenítés paradicsomkerti gesztusával indul. A *Bibliában* nincsen nem elidegenedést involváló eltárgyasítás: a tárgyasítás első emberi gesztusának következménye a formális kiűzetés, az idegenben lét. *Az emberi lét idegenben zajlik – amióta, ameddig és amiért emberi.*

A kérdés tehát, hogy vissza lehet-e venni ezt az idegenséget anélkül, hogy az emberi mivoltot vennénk vissza ezzel? Hegel és az antik idealisták válasza: igen, ha nem visszalépünk, hanem fölülemelkedünk az ember partikuláris horizontján egy abszolút nézőpontra. De tudjuk, hogy ez az abszolút nézőpont, ha nem is ember előtti, de abszolút emberen túli. Ki lehet lépni az idegenben lét boldogtalannak tekintett állapotából, de ennek ára van: a véges emberi mértékek feladása. S egyben a lét világgá, világunkká interpretálási kísérleteinek, e szükségképpen rendre megbicsakló igyekezetnek mint *emberi programnak* feladása. (Természetesen bármiféle remény abban, hogy létünk nem a pusztán emberi dimenzió magányába zárt, hanem egy isteni mindenség kontextusában mint valami ölnben, az emberit meghaladó foglalatban élhető meg, az emberi horizonthoz ragaszkodásról való lemondással, az emberileg otthonos elhagyásával fizeti meg a vágyott transzcendentális otthonosság belépőjét, vagyis egy emberi mércével idegen világban remél csak azilumot.)

A tárgyasítás idegenné tétel nélkül: formálás volna kontúrok nélkül, meghatározás volna kizárás nélkül, kiválasztás volna elvetés nélkül, ítélet volna döntés nélkül. Emberi és ember feletti dimenziók egysége. Evilági, *emberi* eséllyé tenni az abszolút hazatérést a lét ölébe – még mindig a német idealizmus nagy, csak külsőleg szekularizált programja ez Marxnál is, csak hogy Kant és Schelling alapvető szkepszise és Hegelnek az elidegenedés feloldását az abszolút szellem őregkori bölcsességéhez rendelő belátása nélkül.

Marx talán e nagy szellemi erőmozgósítással, gazdasági és filozófiai argumentációval kiküzdött heroikus naivitással (hiszen a naivitása már csak tudatosan felépített lehet) kellett hogy fizessen azért, amiért teljesen, rövidre zárón megfeleltette egymással a magántulajdon viszonyán kialakult munkamegosztást és az elidegenedést.

(E közvetlen megfeleltetéssel vitatkozva egyrészt nem nehéz az elidegenedés tapasztalatáról szóló, a legkülönbözőbb korokból és viszonyokból származó világirodalmi példákra utalni.

Másrészt azt hiszem, ez a megfeleltetés nemcsak az elidegenedés leszűkítő interpretációja, hanem még ebben a szűkebb értelemben sem feltétlenül áll meg. Még a munkamegosztás szélsőségesen szörnyű változatai sem zárják ki mindig minden esélyét annak, hogy a külső viszonyaiban teljesen kiszolgáltatott ember legalább részlegesen saját történetévé interpretálja, formálja, hódítsa mindazt, aminek látszólag pusztá tárggyá tették. Például úgy, ahogy a Kwai-folyó hídját építő angol foglyok kísérelték meg épp az adott munka és az ahhoz való viszonyuk átértelmezésével. Vagy úgy, ahogyan Kertész Imre, aki az ember teljes és tömeges tárggyá tételének, dehumanizálásának pusztá elbeszélésével nyeri részlegesen vissza, teszi paradox módon sajátjává az abszolút idegenné vált életet. A Stockholm-szindrómában is egyszerre láthatjuk a tárggyá tett ember

teljes kiszolgáltatottságának, önelvesztésének végső stációját és a puszta tárgygyá idegenült létből való groteszk kitörési kísérletet, amikor a fogoly azért próbál azonosulni a fogvatartó nézőpontjával, hogy sajátta fogadhassa a helyzetét, tehát a helyzet szubjektumává válhasson. Természetesen nem mindig lehetséges ez, de úgy látszik, nem is szükségszerűen, eleve lehetetlen.)

IV.

De miért ne lehetne belepihenni, a tágabb, filozófiai értelemben vett idegenben lét mint *autentikus* emberi lét konstatálásába? Miért ne volna összhangban e lét lényegünkkel? Miért ne írhatnánk le az embert méltóságteli lényként épp azzal, hogy ő az egyetlen teremtmény, aki – ha megfelel mivoltának – eleve idegenben él? Hogy választott és mindig újra megerősített idegenség az övé, hogy humanizmusa nem naturalizmus, hogy mindig is szűknek tekintette a naturális környezet adott dimenzióit, ezért voltak vallásai, transzcendens képzei, ezért van formáló tettek, nevek és ezek jelezte viszonylatok sokaságával folyton tovább idegenített-sajátított világa. Miért ne láthatnánk be, hogy ez a nekünk adatott s egyben magunk építette világ: *exil*, hogy emberként bizonyára (vagy legalábbis remélhetőleg) végleg száműzöttek vagyunk az értelem nélküli létből, hogy amikor az Úr *elbívta* Ábrahámot sátrából, nem tréfált, hogy amikor Jézus *elbívta* tanítványait a csak utalásszerűen jelzett létezésből, nem tréfált, s hogy el lehet vágyódni ebből az idegenként megélt világból, de a vágyott hely nem világ, csak lét volna.

Érvényteleníti-e ez a meggondolás a GFK-nak az elidegenedés meghatározott formáit leleplező kritikáját? Dehogy. Annak bemutatása, hogy az emberrel szembeforduló erők többnyire nem a természet közvetlen hatalmai, hanem elidegenült emberi hatalmak, akkor is belső felszabadulással és a szembeszállás esélyével jár, ha *maga* az elidegenültség nem kiküszöbölhető. Ha a világ *egésze* halandó ember számára nem birtokba vehető, s nem azért, mert ehhez az ő élete véges, hanem mert természete, metafizikai státusa szerint minden ember teremtettestársa a világ létrehozásának (a tompa lét világgá humanizálásának), vagyis sajátta-idegenné, reflektáltta alakításának.

Egyszerűen eltérő szinteken folyó játékról van szó. Azt hiszem, erről is szól Walter Benjamin: *A történelem fogalmáról* című nevezetes írása. *A közvetlen napi küzdelem szintjén* ki-ki küzdhet az elidegenedett és önmagunktól is elidegenítő, saját szubjektumvoltunkat elvitató emberi hatalmakkal szemben, s jó oka van, hogy ezt megtegye, hogy lerántsa leplüket, s igyekezzen lerúgni magáról manipuláló hatalmukat. Különbözően eltűnik értelmező, definiáló szubjektumként, és pusztán tárgya lesz egy mások definálta világnak. Az elidegenült hatalmakkal

szembeni elméleti és gyakorlati *lázadásra reflektáló metafizikai belátás* (a benjamini angyal) *színtjén* azonban világos, hogy minden ilyen lázadás, visszahódítás győzelme vagy veresége bármily fontos, csak részleges, csak pillanatnyi lehet, hogy a léthez való speciális emberi, teremtoí, s egyben részlegesen megváltói, mert a lét elemeit névvel felruházni, névtelenségből kiváltani képes viszony nem váltja meg a lét egészét idegenségéből. Sőt, minden részleges megváltói, megnevezői gesztusával újra létrehozza idegenségét, részekre törtségét, belső határait. Mert az emberi reflexivitás ugyan megváltó, de csak részlegesen, egy-egy pillanatra megváltó, ezért mindig újra az idegenséget s az idegenben létet tartósító – Benjamin szavaival – „gyöngé” messiási erővel bír. S végül *az elidegenedésre reflektáló harmadik szinten* beszélhetünk ugyan az idegenség totális visszavételéről, az idők, a történelem, a száműzetés végéről, de *ez nem emberi lehetőség*. S bár megannyi emberi reménység fonódik erre a messiási lehetőségre, a reflexió rávilágít, hogy minden olyan emberi mondat, amely saját, emberi teljesítményként ígéri a „hazatérést”, az elidegenedés teljes visszavételét, csak kiteljesíti, abszolúttá igyekszik tenni a hiszékeny lelkek önelvesztését, kiszolgáltatottságát. Az idegenségből való abszolút megváltás nem emberi program, de a kultúrkörünkben születő emberi programok egyik mércéje a róla való gondolat: az ember istenképmásisága eszméjének mint a lét saját világunkká interpretálása meg-megújuló kísérletének nem feledése.

Az érték, az áru, a munka – és ellenségei

Ahogy mondani szokás: akinek a halálhírért keltik, sokáig él. A Karl Marx nevű kritikai teoretikust is sokszor temették, de eddig sikerült megmenekülnie elméletének végleges kimúlásától. Ennek oka viszonylag egyszerű: a marxi elmélet mindaddig nem lesz „túlhaladott”, nem nyugodhat békében, míg kritikájának tárgya, azaz a tőkés rendszer fennáll. Tanulmányunkban egy nagyjából harminc évvel ezelőtt elindult intellektuális-teoretikus útkeresés (az ún. *Wertkritik*, az értékkritikai elméleti iskola¹ és hozzá igen közel álló Moishe Postone) rövid bemutatására teszünk kísérletet. Ennek az elméleti irányzatnak a közvetlen elődei a hatvanas években keresendőek, azoknál, akikre – a korban nem egyedülálló módon – az alternatív Marx-szövegek (elsősorban a *Grundrisse*)² hatottak, lehetőséget adva ezzel az „érett” Marx jóval radikálisabb értelmezésére. Maga a *Wertkritik* lényegében a frankfurti iskola újabb hajtásának tekinthető, a Habermas-féle „felpuhulás” ellenpontjaként a kritikai elmélet legfrissebb felvirágzásának: az iskola klasszikus gondolkodóival (itt elsősorban Adorno az érdekes számunkra) mindenekelőtt a többnyire Adorno-tanítványoknak tekinthető szerzők kötik össze a *Wertkritiket*, olyanok, mint Hans-Jürgen Krahle vagy az ún. *Neue Marx-Lektüre* teoretikusai. Krahle például úgy írt a tőkérről mint „metafizikai valóságról” („a

¹ Az eredetileg németországi elméleti irányzat ma már jelentős brit és franciaországi leágazásokkal is rendelkezik. Az iskola legfontosabb szerzői Robert Kurz, Anselm Jappe, Norbert Trenkle, Ernst Lohoff és Roswitha Scholz. Magyar nyelven a *Wertkritik*ről: Anselm Jappe: *Robert Kurz, avagy utazás a kapitalizmus legmélyebb bugyraiba*. <http://www.rednews.hu/index.php/az-elmélet-gyakorlata/655-robert-kurz-avagy-utazas-a-kapitalizmus-legmelyebb-bugyraiba>

Moishe Postone világhíressé vált munkája: *Time, Labor and Social Domination, A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. New York and Cambridge, 1993, Cambridge University Press. A munka és szerzőnk jelentőségére jellemző, hogy a talán legnevesebb marxista lap, a *Historical Materialism* egész számot (2004/12.) szentelt Postone elméletének.

² Különösen Postone esetében szembeötlő, hogy számára a *Grundrisse* tulajdonképpen *A tőke* leíró jellegű gondolatainak forradalmi „előszava”. (Lásd minderről említett könyve mellett a következő írását: Repenser *Le Capital* à la lumière des *Grundrisse*. *Variations*, 2012/17.) Hasonlóan vélekedik egyébként Antonio Negri is, aki szerint az „apollóni”, leíró, reprezentáló *A tőke* sokszor nem jut el olyan megállapításokig, mint a „dionüszoszi”, a mozgalom teóriájával közvetlen kapcsolatban levő *Grundrisse*. Ahogy Negri fogalmaz ironikusan a legutóbbi válság idején kitört Marx-láz kapcsán: „egy tőkés (és talán csak ő igazán) lehet *A tőke* értelmében marxista, a *Grundrisse* értelmében azonban sohasem”. (Vö. Antonio Negri: *Marx beyond Marx, Lessons on the Grundrisse*. New York, 1991, Autonomedia.)

tőke a szellem létező fenomenológiája; látszat, mert nincs valóságos dolgokból álló struktúrája, de mégis uralkodik az emberek felett”),³ illetve az érték automata önmozgásáról mint csak a tőkés rendszerre jellemző sajátosságról értekezett. A *Neue Marx-Lektüre* szerzői pedig (elsősorban Hans-George Backhaus és Helmut Reichelt) visszahozták a politikai gazdaságtan kritikáját a frankfurti iskola térképére, valamint új kérdéseket vetettek fel a marxi kifejtési módszer, *A tőke* kategóriái és a hegeli dialektika viszonya (és Engels kiadói-szerkesztői működése), az elvont munka és az érték problémakörében. Mint látni fogjuk, mindezek a témák a *Wertkritik* számára is alapvető jelentőségűek. Voltaképpen a marxi elmélet radikális újraértelmezéséről van szó: az új, „igazi”, mélyen aktuális Marx felfedezéséről.

„A két Marx”

Még ha igaz is, amit a bevezetőben állítottunk, azaz, hogy Marx elmélete távolról sem „halott” vagy egyszerűen „túlhaladott”, akkor is fel kell vetnünk a kérdést: mi okozza azt, hogy sokan idegenkednek még a „marxizmus” gondolatától is? Véleményünk szerint ennek oka, hogy a marxizmus szekrényében egy csontváz található, amellyel le kellene számolni ahhoz, hogy az elméletbe újra életet lehelhessünk: ez a csontváz – Moishe Postone „gyűjtőszavával” élve – a hagyományos marxizmus. Ezen nem egyszerűen egy iskolát vagy iskolákat értünk, nem is mindent, ami „rég” (hiszen nagyon is voltak eretnek marxizmusok, melyek részben megelőlegezték azokat a gondolatokat, melyeket itt érinteni fogunk),⁴ hanem egy teoretikus sémát. A hagyományos marxizmus a következőket állítja:

³ *Konstitution und Klassenkampf*. Idézi Anselm Jappe 2003. 219. (A szerzők saját fordítása.)

⁴ A *Wertkritik* (és maga Postone is) szinte rendszert csinál abból, hogy magán Marxon kívül (néhány Adorno-hivatkozást leszámítva) sohasem említi a hozzá egyébként igen közel álló eretnek marxista szerzőket sem. Ez az elhatárolódás lényegében a teljes marxista korpusztól nyilvánvalóan szándékos: az elhatárolódás gesztusán túl az elmélet radikális újdonságát hivatott demonstrálni. Maga Anselm Jappe három szerzőt tüntet ki különleges figyelemmel. Egyrészt Iszak I. Rubint, aki a húszas években írt, majd a hatvanas-hetvenes években újra felfedezett munkájában (angolul: *Essays on Marx's Theory of Value*) először helyezte a marxi gondolkodás értelmezésének középpontjába a fetisizmus és az elvont munka kategóriáját. (Lásd Anselm Jappe: *Les aventures de la marchandise*. Paris, 2003, Denoël, 42–55.) Másrészt a frankfurti iskola tagját, Alfred Sohn-Rethelt, akinek a „valóságos absztrakciónak” mint a kapitalizmus legfontosabb karakterjegyének leírását köszönhetjük. (Vö. Jappe előszavával, „L'argent nous pense-t-il? Pourquoi lire Sohn-Rethel aujourd'hui?”, Sohn-Rethel franciául kiadott írásaihoz: *La pensée-marchandise*. Paris, 2010, Le Croquant.) Harmadrészt a szituacionista Guy Debord-t, akinek a spektákulum elméletét Jappe (alighanem teljes joggal) az áruterelés, az értékelmélet és az áru fetisizmusának vizsgálatához

1. A munka ontológiai kategória, antropológiai állandó, az ember és a természet közti szükségszerű metabolizmus része, az eredménye pedig az emberi szükségletek kielégülése. Mindebből a technológia (a munkafolyamat) transzhistorikus felfogása is következik: az egyes technológiák önmagukban semlegesnek minősülnek, értékelésük csupán attól függ, kinek az érdekében alkalmazzák őket (vö. például Trockij híres mondásával a „szocialista értelemben vett futószalagról”).

2. A kapitalizmusban az uralom elsősorban osztályelnyomást és kizsákmányolást jelent. A rendszer leleplezése eszerint főként abból áll, hogy kimondjuk: csak a munka termel értéket és a munka által termelt értéktöbbletet elrabolják a tőkések. A szocializmus célja pedig ennek az értéktöbbletnek a visszaszerzése és igazságosabb elosztása.

3. A hagyományos marxizmus (és a rá épülő munkásmozgalom, annak – nem lehet eléggé hangsúlyozni – *minden* irányzatával) elméleti vakfoltja a munka kritikájának teljes hiánya (sőt: felmagasztalta a munkát) és az értéknek mint transzhistorikus jelenségnek és a társadalmi gazdagság természetes formájának a feltételezése.

4. Ezen marxizmus számára a kapitalizmus kritikája elsősorban az elosztás és nem a termelés kritikáját jelenti. A tőkés rendszer eszerint nem más, mint a társadalmi gazdagság elosztásának egy fajtája, azonban ennek a gazdagságnak a mibenlétét nem kérdőjelezi meg. A fő ellentmondás a termelési és a forgalmi/ elosztási szféra felett áll fenn: a termelőerők fejlődése (alapvetően a nagyipari munka) a kapitalizmustól függetlenül fejlődik, s e fejlődést a társadalmi viszonyok inkább csak fékezik (és e viszonyok azok, amelyek csakis a tőkés rendszerre jellemzőek).

5. Ennek értelmében a szocializmus: ezeknek a társadalmi viszonyoknak a meghaladása, a termelőerők kifejlődése, kollektivizálás, az osztályelnyomás vége, az értéktöbblet visszaszerzése és a tervezés mint (újra)elosztási mód.

Ennek a hagyományos marxizmusnak mint a munkásosztály elméletének és mint a munka felszabadulása elméletének vége van: egészen egyszerűen, mert vége van a munkásosztály évszázadának (1871–1968) is. Ez a marxizmus: múzeumi lelet, mindössze a filológusok érdeklődésének tárgya. Ha csak ezt a Marxot vesszük szemügyre, azaz a modernizáció, a munkásmozgalom elméleti prófétáját, az osztályharc, a „gazdasági érdekek”, a „proletariátus”, a „történelmi materializmus” gondolkodóját, akkor maga a marxizmus alig különbözik más modernizációs elméletektől (talán csak annyiban, hogy a társadalmiságra tette a hangsúlyt, sajátos terminológiát dolgozott ki, és mindezt speciális történelem-filozófiai alapokra helyezte). Az osztályharc valóban a történelem motorjának

vezeti vissza. (Lásd erről Anselm Jappe: *Guy Debord*. Marseille, 1995, Via Valeriano. Illetve *L'Avant-Garde inacceptable. Réflexions sur Guy Debord*. Paris, 2001, Denoël.)

bizonyult: a kapitalizmus történelme motorjának. Elsöpört az útjából mindent, ami premodern, prekapitalista volt (nem véletlen, hogy ideológiája, vagyis ez a marxizmus, modernizációs ideológia volt, nem csak Keleten és Délen), hogy létrehozza az emberek közti absztrakt-formális egyenlőségen alapuló kapitalizmus tiszta logikáját. Ez a modernizáció lezajlott, ez a Marx valóban halott.

De. A közismert („exoterikus”) mellett van egy másik, „ezoterikus” Marx is,⁵ akinek a kritikája nem a tőkés rendszer elégtelenségeit, hibáit, igazságtalanságait veszi célba, hanem a rendszer szívére tüzel: ő a társadalmi fetisizmus és az absztrakt munka felfedezője és a hozzájuk tartozó represszív etika kíméletlen kritikusa. Dr. Jekyll, az exoterikus Marx a modernizációt, a kapitalizmus belső fejlődését dicsőítő dalnok; míg Mr. Hyde, avagy az ezoterikus Marx a kapitalizmus rendszerének kíméletlen kritikusa. Az ezoterikus Marx fényévnnyire van ikertestvére nézeteitől, aki szerint a modernizáció valamiféle történelmi szükségszerűség volt, egy alapvetően civilizatórikus folyamat, amelyből a tőkés rendszer mintegy szervesen, hirtelenjében kinőtt. A mi Marxunk a tőke „elsődleges felhalmozásának” Marxa, aki olyan érzékletesen festette le a kialakuló kapitalizmus horrorisztikus barbárságát. Ennek a Marxnak a célja az értéktermelésre, az absztrakt munkára alapozott társadalom belső ellentmondásainak és végső soron fenntarthatatlanságának bemutatása volt. Nem egy leíró politikai gazdaságtan tehát, hanem egy kritikai, forradalmi elmélet.⁶ *Nem kritikai politikai gazdaságtan, hanem a politikai gazdaságtan kritikája.*

Az exoterikus Marx azzal, hogy a proletariátust tette a forradalom alanyává, a politikai gazdaságtannak az ikertestvére által kidolgozott kritikáját „tette félre”. Az ezoterikus Marx tisztában volt vele, hogy a munkásosztály a tőkés rendszer megnyilvánulási formája, szükségszerű eleme (rendkívül fontos: burzsoázia nélkül létezhet kapitalizmus, munkásosztály nélkül azonban nem), nem pedig a tagadásának eszköze, míg az exoterikus Marx a munkásosztályt a fennálló rendszer legnagyobb ellenségeként képzelte el, afféle „archimedesi pontként”. Ahogyan egyik kedves szerzőnk, Robert Kurz mondta: igazi „szerelemházasság” (azaz a racionalitásnak némileg ellentmondó kapcsolat) volt ez Marx és a munkásmozgalom között. Marx a munkásmozgalom politikai aspektusától, azaz a szűk gazdasági osztályérdeken túli elemektől várta, hogy a rendszeren

⁵ A két (exoterikus és ezoterikus) Marx megkülönböztetése Stefan Breuer (1977) művéből származik (*Die Krise der Revolutionstheorie*), innen veszi át Robert Kurz (2000), és teszi elmélete egyik sarokkövévé. (Vö. Marx lesen. *Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, Eichborn.)

⁶ Fontos mondanivalója ennek a megközelítési módnak, hogy a marxista szerzők gyakran úgy értékelik Marx kritikájának a tárgyát, mintha az a saját szemléletmódja lenne. A *Grundrisse* éppen azért lehet kulcsfontosságú ebből a szempontból, mert explicit módon mutatja meg Marx stratégiai céljait.

belüli elismerésért küzdő mozgalom a rendszer ellen forduljon; míg a munkásmozgalom és vezetői igyekeztek úgy tenni, mintha az ezoterikus Marx nem is létezne, noha ők lehettek volna a leghozzáértőbb olvasói... Az elhallgatásnak és ennek az egyre abszurdabb feszültségnek a következménye lett a marxizmus „megfagyása”, izmussá, dogmává merevedése (ennek remek leírása Karl Korsch életművében található).

Persze egy kérdésre még választ kell adnunk: milyen viszonyban van egymással a két Marx? Véleményünk szerint nem beszélhetünk „fiatal” és „érett” Marxról, nincs „episztemológiai törés” az életműben,⁷ hiszen az érték fetisizmusának és az absztrakt munkának a kritikája már a *Kommunista kiáltvány* (amely az ezoterikus Marx teljesítményének a csúcsát jelenti) előtti munkákban feltűnik, míg az exoterikus Marx szociologizáló látásmódja még *A tőke* egyes részeire is jellemző. Marx ezért némileg föllent, amikor azt állítja, hogy „nem vagyok marxista”. Olykor, sajnos, csakugyan az volt.

A kritikai elmélet és a munka kritikája

Noha Marx újra és újra rámutat a *theoria* mint pusztán látás, mint a Földtől eltávolodó elvont gyakorlat korlátaira, mégis lényegi okoknál fogva van szüksége az elmélet fogalmiságára. Hiszen a kapitalizmus nem az átlátható, szimbolikus kódrendszerek által legitimált, közvetlen uralom társadalma, hanem új alakzat, amely az absztrakción alapul, s ezt csak a fogalmi erőfeszítés tudja felfejteni. Marx azért beszélt reális absztrakciókról, mert a tőkés rendszer mozgatóerői nem a fej képzelgéseinek hatására működnek, hanem konstitutív társadalmi viszonyokként, másrészt pedig e fölébünk nőtt erők elvonatkoztatnak az emberek közti viszonyoktól. Ám nem csupán a „pénzügyi” folyamatok elvontak (mint az alapvető P-P’, azaz a pénz profittal való bővülése, amelyben „eltűnik” a közbülső folyamat), hanem a munka is az.

Az ezoterikus Marx szembeszegül a hagyományos munkásmozgalmi marxizmusokkal, azaz a munkát nem az ember autentikus prométheuszi lényegeként, az elidegenedés által nem beszennyezett titkos magként kezelte, mint ami a kritika hivatkozási alapja lehetne, hanem absztrakt gépezetként, amely csakis a kapitalizmusban a társadalmi közvetítés domináns közege. Hiszen a munka révén egyenlítődnék ki egészen különböző társadalmi szférák, a munka szervezi a társadalmi tér és idő viszonyait (a munka terének és idejének elválasztásával a tünetértékűen szabad időnek nevezett időtől és annak terétől – vagy éppen a

⁷ Ebben eltér egymástól a *Wertkritik* és Postone álláspontja: utóbbi szerint nagyon is létezik az „érett Marx”, s az „igazi Marx” két műve, a *Grundrisse* és *A tőke* alapján rekonstruálhatjuk.

kettő közti határok feloldásának tendenciájával a kései kapitalizmusban). Az alapvető „emancipatorikus” törekvések is a munkamegosztás és a munkához kötődő jogok megadása vagy megvonása körül forognak, s még a munkán kívüli tevékenységeket is (pl. a házimunkát) igyekeznek berántani a munka közegébe.

A kritika egyik lehetséges fegyvere a historizálás: megmutatni, hogy amit munkaként ismerünk, a kapitalizmus roppant különös sajátossága. A munka elutasításának vagy legalábbis a munka büntetesként való értelmezésének a hagyományai sokrétűek: a zsidó-keresztény hagyományban a munka isteni büntetés és a szombati-vasárnapi munkátlanság az eljövendő munkátlanságot előlegezi meg. Megannyi modernitás előtti, horizontálisabban szerveződő közösségben a „munka” mai jelentései nem léteztek (mint Polányi, Clastres és mások rámutattak), ahogyan önállósult gazdasági szféra sem; a háromosztatú indoeurópai társadalmakban, a görög polisztól a feudális viszonyokig (és voltaképpen a 19. századig) a fizikai munka alantas tevékenységnek számított, a nem szabadok nyomorúságos tevékenységének. A munka kapitalizmusbeli strukturális helye korábban teljességgel hiányzott – azaz: a munkának történeti-kritikai kategóriának kell lennie.

A kapitalizmusról beszélni annyi, mint górcső alá venni azt a bizarr társadalmi formációt, amelyben százmilliók idegenítik el munkaerejüket, amely így a tőke önértékesítésének, egy tőlük merőben idegen, absztrakt folyamatnak az eszközévé válik. És mindeközben a közös társadalmi gazdagság teremtését szerződéses magánviszonyként értelmezik, azaz nem lehet a nyilvános viták terepe, „a közviszonyokban kötelezőnek elismert szimmetria és egyenlőség, részvétel és transzparencia”⁸ elvei pedig nem vagy korlátozottan érvényesülnek. Mindazonáltal, a munkával kapcsolatos rendszerimmanens kifogások ellenére, a marxi kategoriális kritika nem a munka, avagy a munkások nézőpontjából megfogalmazott kritika – hanem a munka kritikája. Eszerint a munka nem az (osztály)elnyomás és az uralom szenvedő tárgya, hanem a dominancia legfontosabb összetevője, alapvető közege. Hiszen szó sincs a munka és a tőke gigantikus harcáról: minden ellenkező híresztelés ellenére a munka a tőke elvont önértékesítésének elengedhetetlen aspektusa, ha úgy tetszik, kiegészítő funkcionáriusa. Míg a munkásmozgalmi marxizmusok (akár legforradalmibb megnyilvánulási formáikban, azaz a munkástanácsokban) nem kíséreltek meg mást, mint az érték és a pénz más típusú elosztását kikényszeríteni, természetesen azok javára, akik az elvont munkájuk révén részt vesznek az értéktermelésben, azaz egy oximoronért, „az értéktörvény tudatos alkalmazásáért” szálltak síkra, addig az ezoterikus Marx számára az alapvető kérdés az, hogy miként lehetséges

⁸ „Mi a filozófiai botrány?” Tamás Gáspár Miklós filozófussal Mink András és Neményi László beszélgetett. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/mi-a-filozofiai-botran-y>

olyan társadalom, amelyben a munka mint a társadalmi közvetítés domináns közege és a tőke önértékesítésének aspektusa nem létezik. Pontosan ennek a lehetséges eljövendő társadalomnak a tendenciáit vélte felfedezni a kapitalizmus belső ellentmondásaiban.

Marx még mélyebbre ás az absztrakt társadalmi viszonyokban a fetisizmus, az áruforma uralmának elemzésével, s ezzel voltaképpen egy tapasztalatelméletet kínál. Azt elemzi ugyanis, miért jelennek meg a kapitalizmus történetileg specifikus alakzatai transzhistorikus, magától értetődő normákként, ahogyan azt is, hogy az árubirodalom vakító hiperfenomalitása miként fedi el a társadalmi szerkezeteket. A jól ismert meghatározás szerint a kiteljesedett kapitalizmusban a dolgok – az absztrakciók lendületes mozgásai, az értékformák: áru, pénz, tőke, profit... – úgy jelennek meg, mint tőlünk független viszonyok, az egyének társadalmi viszonyai pedig úgy jelennek meg, mint a dolgok (az áruk és áraik) közvetítésével létrejött viszonyok. Így aztán a kapitalizmus fétistárgyainak rendkívüli képességet tulajdonítunk: a dolgok tűnnek fel a viszonyok teremtoiként, ahogyan a társadalmi gazdagság bővülésének nélkülözhetetlen motorjaiként is. Az önértékesítő, öngerjesztő, önszaporító tőkéhez mint holt munkához, a pénzt fiadó pénzhez, a profitot fiadó profithoz képest a termelők voltaképpen *ex post* kerülnek kapcsolatba, mint a tőke önértékesítésének pusztá aspektusai, az élő munka mint szükséges rossz tűnik fel. Ami közvetett, az közvetlenként jelenik meg, ami közvetlen, az közvetítettként jelenik meg.

Nem lehet eléggé kiemelni: a fetisizmus nem illúzió, hanem konstitutív jellegű, a tényleges társadalmi viszonyok mozgatója. Marx azért kölcsönözte az etnológia és a valláskritika szótárából a „fétis” kifejezést, hogy azt sugallja: a mi társadalmainkat is az élettelen tárgyakba vetett hit uralja. S ebből talán az is fakad, hogy a kapitalizmus az emberiség előtörténetének utolsó fejezete, s az őt meghaladni kívánók előtti feladat csaknem akkora, mint a „neolitikus fordulat” embereié. A fétisek, a tőke önértékesítése sokkal kísértetiesebb és idegenebb, mint az „osztályuralom” és az „osztályelnyomás”. A tőke, mint Robert Kurz szerette hangsúlyozni Marx metaforái nyomán, automata szubjektum, vak és vakító gépezet, amely a résztvevők háta mögött működik: nem véletlenül Marx művének a címe sem *Az osztály*, hanem *A tőke* – a tőkések is csak „a tőke altisztjei”. Vagy Deleuze szavaival: „mindenki ártatlan, és ez a lehető legrosszabb”.⁹ Vagy idézhetnénk akár az értékkritikai *Krisis* csoport munkaellenes kiáltványát: „Egyetlen uralkodó osztálynak sem volt a történelemben ennyire szabadság nélküli és szörnyű élete, mint a *Microsoft*, a *Daimler-Chrysler* vagy a *Sony* üldözött

⁹ *Kafka – A kisebbségi irodalomért*. Idézi Losoncz Márk: Töredékek az anarchizmusról http://exsymposion.hu/index.php?tbid=article_page__surfer&csa=load_article&rw_code=losoncz-mark_3154

menedzsereinek. [...] Csak a munka bálványának közönséges szolgái, pusztán az irracionális társadalmi öncél funkcionális elitje. [...] A reklámügynökségek, a szórakoztatás hadseregei, a vállalati pszichológusok, az imázs-tanácsadók és a drogдилerek felelősek az értelem teremtéséért.”¹⁰

A kapitalizmus határai felé?

Az egyik, az exoterikus Marx, a „munka barátja”: tehát mindössze történeti-filológiai érdeklődés tárgya. Viszont az ezoterikus Marx, aki többek között azt állítja, hogy az érték egyre kevésbé alkalmas a társadalmi gazdagság mérésére, így aztán egyre anakronisztikusabb (ahogyan az absztrakt munka is), a lehető legaktuálisabb gondolkodó. Ezért tér vissza az utóbbi Marx: nem holmi intellektuális divatból, hanem mert az absztrakt munkára alapuló társadalom, melynek lehetséges ellentmondásait az ezoterikus Marx ragadta meg a leginkább, elérni látszik belső határait.¹¹ Ezért ez a harminc éve elindult szellemi-teoretikus útkeresés, a *Wertkritik*, talán a legizgalmasabb dolog napjainkban, ami a kritikai elméletben történik. Hiszen az általa tárgyalt Marx aligha lehetne előbb és aligha lehetne aktuálisabb, vagy ahogyan Robert Kurz fogalmaz: „A nevezetes tudástársadalom nem lehet kapitalista, mert nem alapozódhat az absztrakt munka kvantitatív kategóriájára. A munkatársadalom határai a kapitalizmus határai: az elvont munka le fogja rombolni önmagát.”¹²

¹⁰ GRUPPE KRISIS (1999). *Manifest gegen die Arbeit*. (A szerzők saját fordítása.) <http://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit>

¹¹ Itt most helyhiány miatt nem tudunk részletesen kitérni a *Wertkritik* teoretikusainak válságelemzésére. Mégis röviden: arról van szó, hogy számukra a mai válság a tőke értékesülésének válsága, az egyre fogyó emberi munka egyre kevesebb értéket s így persze egyre kevesebb profitot hoz létre – ráadásul ennek a folyamatnak a tartalékai is kimerülni látszanak. Az utolsó kísérlet a rendszer fenntartására a neoliberalizmus volt, azaz a hitelezés, „a felvett, mielőtt realizált profit”. A munka egyre kevésbé hasznos a társadalmi gazdagság teremtésében, aminek következtében a munka kizsákmányolásán alapuló valós értéktöbblet-termelés egyre inkább lehetetlenné válik. Tehát ma már nem a kapitalizmus „ciklikus” vagy „növekedési” válságát éljük, hanem egy hosszú történelmi korszak végét, amikor nem tudhatjuk, hogy a jövő vajon jobb világot hoz-e számunkra, vagy olyan szörnyű korszakot, amelyben az emberiség nagy többségét egyszerűen nem lesz többé hasznos még kizsákmányolni sem, amelyben az emberek többségükben „feleslegessé” válnak (a tőke értékesülése számára). És amelyben senki nem tudja irányítani az elszabadult gépezetet. Magyarul a *Wertkritik* válságleírásáról elsősorban lásd Claus Peter Ortlieb: *A játszma vége*. http://www.rednews.hu/index.php/az-elmélet-gyakorlata/668-a-jatszma-vege?screen_width=1366

¹² *Lire Marx. Les textes les plus importants de Karl Marx pour le XXI^e siècle. Choisis et commentés par Robert Kurz*. Paris, 2002, La Balustrade, 127. (A szerzők saját fordítása.)

Irodalom

- Breuer, Stefan (2000): *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, Eichborn.
- GRUPPE KRISIS (1999): *Manifest gegen die Arbeit*. <http://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit>
- Jappe, Anselm (1995): *Guy Debord*. Marseille, Via Valeriano.
- Jappe, Anselm (2001): *L'Avant-Garde inacceptable. Réflexions sur Guy Debord*. Paris, Denoël.
- Jappe, Anselm (2003): *Les aventures de la marchandise*. Paris, Denoël.
- Jappe, Anselm (2013): *Robert Kurz, avagy utazás a kapitalizmus legmélyebb bugyraiba*. <http://www.magyardiplo.hu/2013-juni/1224-robert-kurz-avagy-utazas-a-kapitalizmus-legmelyebb-bugyraiba>
- Losoncz Márk (2013a): *Töredékek az anarchizmusról*. http://exsymposion.hu/index.php?tbid=article_page__surfer&csa=load_article&rw_code=losoncz-mark_3154
- Losoncz Márk (2013b): *Vakító gépezetek*. Újvidék, Forum Könyvkiadó.
- Negri, Antonio (1991): *Marx beyond Marx, Lessons on the Grundrisse*. New York, Autonomedia.
- Ortlieb, Claus Peter (2015): *A játszma vége*. http://www.rednews.hu/index.php/az-elmelet-gyakorlata/668-a-jatszma-vege?screen_width=1366
- Postone, Moishe (1993): *Time, Labor and Social Domination, A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. New York and Cambridge, Cambridge University Press.
- Postone, Moishe (2012): Repenser *Le Capital* à la lumière des *Grundrisse*. In *Variations*, 2012/17.
- Sohn-Rethelt, Alfred; Jappe, Anselm (2010): *La pensée-marchandise*. Paris, Le Croquant.
- Tamás Gáspár Miklós, Mink András, Neményi László (2008): „Mi a filozófiai botrány?” Tamás Gáspár Miklós filozófussal Mink András és Neményi László beszélgetett. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/mi-a-filozofiai-botrany>

Elismerés és eldologiasodás

Raymond Aron Marx születésének 150. évfordulója alkalmával rendezett konferencián az aktuális párizsi filozófiai divatot kritizálva engedte meg magának azt a megállapítást, mely szerint amíg kortársai egyik oldalról a „természeti törvények tudományos verzióját” vizsgálják – azaz ahogyan a magára hagyott tőkés termelési mód működik és átalakul –, addig ugyanők a másik oldalról a hegelianus-egzisztencialista változatot vallják magukénak, hangsúlyozván, hogy az emberiség odüsszeiája az osztályharcba való belezuhanás.² Utóbbit parafrázálva a kapitalizmus és problémakomplexumainak transzformációit tekintve az emberiség odüsszeiája az eldologiasodásba való belezuhanás, a kritikai gondolkodásé pedig az (ön)eldologiasodás feloldására tett kísérletek.

A „korábbi” marxizmusok esetében – a munkásmozgalom apálya előtti időszakban – a belezuhanás közbeni esés megfékezésének potenciális alanya „körvonalazható” volt, a munkaszervezet világából „kitapintható”. A késő modernitás új munkátlanító, workfun munkatípusai viszont ellenállnak az eldologiasodás aktualitását hirdető régi elméleteknek, mintha a termelési viszonyok fetiszizált értelmezésének megszűnése a szubjektumot is felszabadította volna. A kortárs marxizmusok nem osztják ezt az új (re)kapitalizált/(re)kapitulált felszabadítási „teológiát”. Amikor az ideológia a valóság részeként lép működésbe, és a társadalom bizonyos tagjainak szubjektumaként vagy egyéniségeként konstituálódik,³ akkor válik a posztmarxizmus a felépítmény marxizmusává.⁴ A marxizmus posztmodern fordulata az eldologiasodás posztmodern „átültetését” is megkívánja, hiszen amennyiben az ideológia nem egyszerűen a valóság másolata, hanem a valóság megjelenítése, amikor az nem egyszerűen leképez, hanem a valóság „alkotóeleme”, akkor egyúttal mód is „az egyén számára a társadalom tudatának szubjektivizálására és megjelenítésére”.⁵ Napjaink posztmodern társadalmában az ideológia így annak kapaszkodója, hogy a folyamatosan elillanó valóságban az egyén újrarendezze szubjektumait, élettörténetek megfoghatatlanságát és

¹ Böcskei Balázs (1983) politológus, az MTA TK PTI tudományos segédmunkatársa, az ELTE oktatója

² Idézi Ripp 1973. 201.

³ Kiss 2001. 49–50.

⁴ Kiss 2011. 57.

⁵ Kiss 2011. 70.

töredezettségét újra elismertesse. Erről a távolról sem megnyugtató pontról és megállapításról indítom az eldologiasodás fogalmának revitalizálását, támaszkodva Axel Honneth e tárgyban született értelmezésére.

A lukácsi eldologiasodás

Köztudott, hogy Lukács György a *Történelem és osztálytudat* című munkájában kora központi posztmetafizikai kérdésére reflektált, a közvetettség és közvetlenség újszerű megközelítésére törekedett. A *regény elmélete* felől érkező Lukács utóbbi művében még így fogalmaz: „az objektum világának szétzúzásával a szubjektum is töredékké vált; csak az én maradt meg létezőnek, ám az ő egzisztenciája is szétfolyik az általa teremtetett törmelékvilág szubsztanciátlanságában”.⁶ Az idézet alapján a fiatal Lukács akár a poszt-posztmodern társadalmi átalakulás kritikusa is lehetne, évtizedekkel ezelőtt kevés rendszerváltó történelemfilozófiai Pangloss mester gondolta volna, hogy az előbbi az „én-menedzsment” kifejezéssel egy iratban szerepel. A lukácsi fogalmat korántsem a kommunista forradalom filozófiai megalapozásaként kell értelmeznünk, hanem születésének – a weimari köztársaság időszaka – kordiagnosztikai fogalmaként.⁷ Honneth szavaival élve „Lukács az eldologiasodásban elsősorban nem a morális princípiumok megsértését látja, hanem egy olyan emberi gyakorlatot vagy beállítódási mód megsértését, amely az életformák ésszerűségét alkotja. [...] Ebben a tekintetben a lukácsi eldologiasodás-elméletről azt lehet mondani, hogy elsősorban az életgyakorlat patológiáinak társadalomontológiai magyarázatát nyújtja.”⁸ Honneth fogalmának aktualitását viszont a 2008 utáni válságkezelés válsága és a posztfordizmus, továbbá a munka munkátlanítása, a projektfoglalkoztatással kiszélesedő bizonytalanság egyaránt erősíti.

Visszatérve Lukácshoz – aki etikai értelemben átbukdácsolva 1919-en – az előző alapról indítja azt a kísérletét, hogy a gyakorlatnak egy olyan filozófiáját teremtsen meg, amely képes az áttörés elmélete lenni a megmerevedettnek látszó közvetlenségen. Lukács referenciapontja az áru fétisjellege. Eszerint a munka (úgy mint a munkaerő és a munka eredményei) objektív, független dolgok – áruk – rendszerévé áll össze, melynek autonóm törvényei irányítják, és maga alá hajtják a munkásokat. Marxszal élve: „Az áruforma titokzatossága [...] egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint a munkatermékek tárgyi jellegét. [...] E révén

⁶ Lukács 2009. 51.

⁷ Weiss 2011. 48.

⁸ Honneth 2011. 11.

a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak.⁹ Objektív nézőpontból ez annyit tesz, minthogy az áruvá válás a pszeudodolgokból álló második természet létrejöttét eredményezi, szubjektív nézőpontból pedig az emberi mozzanat és cselekvés kikapcsolását. A munkások választása a második természettel történő szembenézésre redukálódik, az azon belüli létezéssel és dolgozással.¹⁰

Mindennek feltétele az a munkaszervezési keret, amelyben a munkás (pszichológiai) tulajdonságai elválnak személyisége egészétől, és racionálisan, statisztikailag kalkulálható módon integrálódnak a termelés rendszerébe. A munkás tevékenysége tisztán objektív marad, és szubjektivitása pusztán arra korlátozódik, hogy szemlélője legyen saját elidegenedett tevékenységének. Ez egy szemlélődő, kontemplatív beállítottság, mely mechanikus passzivitást – Lukácsal szólva –, „meghatározott törvényeknek engedelmeskedő és emberi beavatkozás által nem befolyásolható”¹¹ munkafolyamatot eredményez. Az egyén tulajdonságai és sajátosságai leginkább hibaforrásként tételeződnak „az absztrakt résztörvényeknek a racionálisan előre kiszámított funkcionálásával szemben”.¹²

Eldologiasodás cseppfolyóssága

Mindezen diagnózis a Lukács korabeli ipari racionalitás idején helytálló leírásnak bizonyult, a munkafolyamat absztrakt-racionális részműveletekre tagolódásának időszakában,¹³ a racionalizálás és specializálás együtt járásakor. Mindez viszont a modernitás késő modern fordulata, az individualizálódás, a munka szubjektivizálódása után minden munkatevékenységre már kevésbé tartható álláspont. Míg a folyamatosan leépülő, átalakuló vagy éppen visszahúzódó első modernitás munkaszervezési módjai tartósan hordozták a weberi-lukácsi leírás aktualizálhatóságát, addig a második, likvid modernitás rugalmassága és a digitális társadalom személyiségformáló alkalmazásai már kevésbé a kalkulálhatóságra beállított racionalizálás elvén nyugszanak. Már nem a fragmentált munkafolyamat dominanciáját erősítik, hanem a képességek spontán használatát, a megfigyelő helyett aktív részvételle, a személyiség potenciális kiaknázására és felmutatására, a dologiság helyett a kevésbé dologiasítható, érzelemgazdag, egyedi tevékenységre ösztönöznek. Slavoj Žižek ezt tekinti a kapitalizmus új szellemének, annak a „spontán ideológiának”, amely a „Légy aktív!” és a „Vegyél részt!” jelszavával – de

⁹ Marx 1973. 75.

¹⁰ Arató 2005. 198.

¹¹ Lukács 1971. 328.

¹² Lukács 1971. 328.

¹³ Lukács 1971. 326.

mondhatnám az „Unalmas a munkahelyed, dobd fel!” szlogenjét is –, aktivitásra, pszeudoaktivitásra sarkallhatja az egyént. A kapitalizmus új szelleme ott kezd el kísértetni, ahol a cselekvésre való felszólítás huhogását halljuk.

Axel Honneth ugyanezen jelenséget az elismerés ideologikus formájaként írja le. Az elismerés akkor ölt ideologikus formát, ha az valamely egyénnek, illetve csoportnak olyan módon biztosítja identitását, hogy ezzel a társadalmi uralom bizonyos formáját rögzíti. Axel Honneth munkájából idézve: „A társadalmi elismerés mindig rendelkezhet olyan funkcióval is, hogy egy konformitást létrehozó ideológia módjára működjön: az elismerés ugyanazon formájának folyamatos ismételése az önérték valamely formájának a megteremtése révén elnyomásmentes módon eléri azt a célt, hogy az alávetés önkéntes formáihoz motivációs erőforrásokat szállítson.”¹⁴ Honneth az elismerés egy ideologikus formáját például az új, rugalmas foglalkoztatási módban látja, ennek illusztrálására később tesztek kísérletet.

A *Történelem és osztálytudat* Lukácsánál az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, hiszen az egyén az objektív valósággal szükségszerűen mint mozgíthatatlan dolgok komplexumával szembesül, melyek geneziséhez nincs köze, azokat készen találja, velük kapcsolatban csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el. Ezzel szemben az posztmodernizált munkahelyek, a kreatív iparág állásainak „mérnökei” éppen azáltal működtetik iparágukat és cégeiket, hogy nem a merev dolgok komplexumával szembesítik alkalmazottaikat, hanem az „image factory” kreatívjainak álmát adják nekik foglalkoztatás címén. Nem a passzivitásra, hanem a fantázia és a vágy használatára, a kalkulálhatóság és a racionalizált keretek átlépésére sarkallják őket. A kreatív-spektakuláris-információs kapitalizmus a tárgyiasítás nélküli objektivációt részesíti előnyben.

Ennek végzetes következménye lett a lukácsi fogalom használhatóságára nézve, egyúttal itt a helye az elismerés feledésbe merülése ismertetésének. Honneth szerint az elismerés megelőzi, illetve alapjául szolgál mindenféle megismerésnek. Ennek után eldologiasodásról akkor beszélhetünk, amikor az elismerés kiiktatódik, elfelejtődik. Az eldologiasodás az elismerés feledésbe merülése. Amilyen mértékben a világra való megismerő vonatkozásaink során megfelelkezünk arról, hogy ezeket csupán az elismerés megfelelő formái tehetik lehetővé, olyan mértékben áll fenn a veszélye annak, hogy más embereket, magunkat, illetve a természetet pusztá dolognak tekintsük.¹⁵ Huszár Ákos összefoglalásával élve, eldologiasodásról egyrészt akkor beszélhetünk, ha valamilyen tevékenységet, illetve a hozzá kapcsolódó célt olyan intenzíven és egyoldalúan végzünk, hogy minden más cél vagy cselekvésmotívum háttérbe szorul, másrészt pedig akkor,

¹⁴ Idézi Huszár 2010. II.

¹⁵ Honneth 2011; Weiss 2008.

ha cselekvésünket valamilyen külső gondolkodási séma, valamilyen ideológia oly mértékben meghatározza, hogy az a valóság szelektív értelmezéséhez vezet.¹⁶

Míg Lukácsnál „a tudat eldologiasodása az eldologiasodás közvetlenségének passzív, kontemplatív intellektuális reprodukciója”,¹⁷ addig napjainkban – így a fogalom szükséges korrekciójának időszakában – az adornói „minden eldologiasodás felejtés” mondata már sokkal inkább abban áll, amit Honneth így fogalmazott meg: „A »felejtés« itt nem rendelkezik olyan erős értelemmel, mint amilyenben általában az »eltanulás« kifejezését használjuk; nem arról van szó, hogy a szóban forgó faktum kiesne a tudatunkból, és így bizonyos értelemben »eltűnne«, hanem a figyelemlökkenés egy meghatározott esetéről van szó [...]»¹⁸ Az eldologiasodás már nem a kapitalista árutermelésből adódó patológiák leírására szolgál, hanem az öneldologiasítás különböző formáinak leírására. Ennek alapján ilyen helyzet lehet az, amikor úgy gondoljuk, hogy az érzéseinket egyszerűen csak fel kell ismernünk, vagy amikor azt gondoljuk, hogy az „érzéseinket az önmagunknak való tulajdonításon keresztül konstituáljuk”.¹⁹

Valóban megtörténik-e az – amit Honneth állít –, hogy az eldologiasodás egyfajta elismerésfelejtés, hogy az elismerés azáltal a kontextus által válik problematikussá, amelybe beépül? Az „igen” válaszhoz a munkajellel megváltozásának illusztrálása szükséges. Az alábbiakban így az elismerés feledésbe merülésével foglalkozom, mint amely a hálózatba szervezett társadalom egyik fő integrációs ereje.

Munkanélküliség, szubjektivizálódás és a kapitalizmus új szelleme

Egy átmeneti kornak nem pontosan tudhatjuk, melyik szakaszában vagyunk, de a munkán alapuló kapitalizmus egyre inkább a tudásra és technológiára támaszkodó új variánsának adja át a helyét. Az alkalmasszerűség és az informális jelleg áthatja a munkaerőpiacot, és egy olyan „patchworkszerű társadalomszerkezet” van elterjedőben, amelynek fő jellemzője az életutak, életmódok és munkaformák sokfélesége, áttekinthetetlensége és bizonytalansága.²⁰

A munka nélküli kapitalizmus kora flexibilitást, az azonnali kompetenciaszerzés képességét, azaz fragmentált identitást kíván. Minél több a flexibilis munkakör, annál gyorsabban alakul át a klasszikus munkára épülő társadalom

¹⁶ Huszár 2010.

¹⁷ Arató 2005. 205.

¹⁸ Honneth 2011. 58.

¹⁹ Honneth 2011. 74–75.

²⁰ Beck 2006.

kockázattársadalommá, amelyben az egyéni életutak, illetve a politikai és állami intézkedések egyáltalán nem kalkulálhatóak.²¹

Poszttradicionális társadalom jön létre,²² amelyben az individuum késő modern fordulattal, különböző esztétikai formákkal dolgozza fel a modernitás és a racionalizálódás ellentmondásos folyamatát. Ebben a helyzetben a szubjektumot ért hatások, illetve előbbinek cselekvési stratégiája változáson megy keresztül, „egy poszttradicionális társadalmi univerzumban a lehetséges cselekvési folyamatok meghatározatlan sora (a velük járó kockázatokkal együtt) minden pillanatban nyitott az egyének és a közösségek előtt”.²³ A szűkösség társadalmára jellemző szűk lehetőségtér tágulni kezd, s a valóság domináns aspektusa is szubjektív jellegűt ölt. A szubjektumra jellemző cselekvési forma a választás lett, felértékelődött a szubjektivitás, a szubjektív valóság cselekvésformáló szerepe. A társadalom fundamentális szemantikája pedig a pszichofizikai lett az ökonomiai helyett. A cselekvés immáron nem a szűkös javak és erőforrások megszerzésére irányul, hanem az identitáskonstruálásra, az én-projektekre. A cselekvésszervezés előbbi típusa nem csupán a szabadidőre korlátozódik, hanem a mindennapi élet egyre több területére is, úgymint a munka világára vagy a társas érintkezésre. A szépség, az újdonság és a komfortosság keresése élményorientáltságot feltételez, amely a statikus helyett egy fragmentált, flexibilis identitást igényel. Ezek azok a körülmények, amelyekbe „belefeledkeznek” az egyén, és amelyekbe nem is olyan nehéz belefeledkezni.

Bár láthatóan az egyének kevésbé vannak részleges világok közé szorítva, ezzel mégis várakozásaik megvalósulásának biztonságából veszítettek. Stephan Voswinkel és Hermann Kocyba így fogalmazza meg mindezt: „Sokrétű követelményekkel és ösztönzéssel szembesülnek, s ez azzal fenyeget, hogy szabadságukban és túlhajszoltságukban elveszítik a lábuk alól a talajt. A határok leomlásának folyamata eredményeként megnövekedett komplexitással a »személyen belüli munkamegosztás« segítségével kell megbirkóznuk. Erre reagál aztán az összes olyan »önmenedzsmenttel«, »időmenedzsmenttel«, »önszervezéssel« és »önirányítással« foglalkozó tanácsadó, akik könyveivel zsúfoltságig telnek a könyvesboltok polcai. Ezt juttatja kifejezésre a határok leomlásával számoló »menedzserdiskurzus« is, amelyben minden »menedzselési« feladatává változik át.”²⁴

A határok menedzselése is az egyén feladatává vált. Ezt is a munka szubjektivizálódásának fogalmával érdemes megközelíteni, ehhez hosszabban idézném az előbb említett teoretikusokat: „Az egyéneknek kell a rendszer logikáit

²¹ Beck 2006.

²² Giddens 2013a.

²³ Giddens 2013b. 126.

²⁴ Voswinkel–Kocyba 2007. 142.

összehangolni és kiegyensúlyozni, járniuk-kelniük kell a fentebb leírt paradoxonok között. Ezzel nem tagadjuk az új jelenségek kibontakozásának lehetőségét, amely kétségtelenül együtt jár a megszokott, szigorú korlátozások megszűnésével. De »az autonóm önfenntartás« [...] nemcsak a cselekvés játéktereinek a határok alól való strukturális felszabadításán nyugszik, hanem az érvényesülő önkorlátozás formáin is. Ha az egyének átugorják ezt az ellentmondásos követelményt, [...] akkor a váltakozó külső lehetőségstruktúrák játékaivá válnak. Így legvégül a »rugalmas ember« modellje felé haladunk, aki igazán nem bocsátkozik bele semmibe. Nem állít sem igényeket, sem határokat maga elé, hanem a legjobb esetben is csak a szervezés virtuóza, aki számára épp azért, mert nem talált és nem is húzott határokat, minden menedzselési probléma lesz.²⁵

Martin Hartmann és Honneth szerint amennyiben az emocionális, informális kompetenciákat a hasznosságon alapuló munkafolyamatokba vonják be, továbbá a gazdasági kényszerek informális kapcsolati modellekbe ágyazódnak, úgy a szubjektumok egyre kevésbé tudják megkülönböztetni az interszubjektív kapcsolatok instrumentális és nem instrumentális aspektusait. Más szóval, »a hálózati kapitalizmusok a személyes kapcsolatok létesítésekor alapvetően tekintettel vannak az instrumentális érdekekre is, míg ugyanakkor az instrumentális kapcsolatok újra és újra személyes kapcsolatokká alakulnak át. Ennyiben nehezen átláthatóak a személyes-instrumentális kapcsolati modellek átmeneti formái, amelyeket maguk a szubjektumok is homályosnak érzékelnek, mivel csak nehezen állapítható meg, hogy mifélek is a »valódi« szándékaik azoknak a személyeknek, akikkel szembekerülnek. Továbbá ugyan a szubjektumok a hálózati kapitalizmusban bizonyos módon arra vannak főlészölítva, hogy a munka világában is szorgalmazzák »autentikus« érdeklődéseiket, ugyanakkor azonban a projektszerűen strukturált munkahelyek a »lapos« személyiségeket részesítik előnyben, akik rugalmasan képesek reagálni minden új kihívásra.«²⁶

A késő modern szubjektum az önmaga megteremtésére alkalmas szubjektum, akit az ön-stilizálás és az önmegjelenítés mellett egy vállalkozói beállítódás is jellemez. A »vállalkozói«, »befektetői« karaktert leginkább a fogyasztói javakhoz, a társas kapcsolatokhoz, az intézményekhez való viszonyulás tudatosságában érhetjük tetten, abban, ahogy mindezen viszonyokat az egyén tudatosan rendezí saját »önfejlesztési« projektje köré. Az egyén már szinte gazdasági szereplőként, stratégiai, kalkuláló beállítódással viszonyul önmagához, kapcsolataihoz és az intézményekhez.²⁷ Nem a preferenciák, hanem preferenciákra irányuló preferenciák aktivizálják és alakítják identitását. Így válik aztán a fogyasztás az »én-kultúra

²⁵ Voswinkel-Kocyba 2007. 143.

²⁶ Hartmann-Honneth 2007. 126.

²⁷ Csigó 2006.

médiumává”,²⁸ hogy emellett „a párhuzamos diszpozíciók deszubjektivizálják az individuumokat”.²⁹

Önmaga megteremtése viszont nem a szabad akarat folyománya, hanem a bizonytalanság kényszerének és a kapitalizmus új szellemének való alárendelés. Az egyénnek, ha akarja, ha nem, döntéseket kell hoznia, én-projekttekbe kell bocsátkoznia, konstruálnia kell önmagát. Egy ilyen helyzetben a kreativitás és a kreativitásra törekvés nemcsak egy adaptációs mechanizmus, hanem szükség is, és a munka ilyenén szubjektívalódása deformálhatja el az elismerés kontextusát. Emlékezzünk csak a honnethi eldologiasodás fogalomra: valamilyen tevékenységet, illetve a hozzá kapcsolódó célt olyan intenzíven és egyoldalúan végzünk, hogy minden más cél vagy cselekvésmotívum háttérbe szorul; ha cselekvésünket valamilyen külső gondolkodási séma, valamilyen ideológia oly mértékben meghatározza, hogy az a valóság szelektív értelmezéséhez vezet. A honnethi meghatározás megfelelő leírását adja a napjaink fogyasztói kapitalizmusának.

Kiss Lajos Andrással élve, a munka nem jól definiálható tevékenység, hanem folyamatosan változó pozíció. („A »háló csomóit« lényegében azok a próteuszi munkavállalók alkotják, akik időről-időre új alakban születnek újjá.”³⁰) Ugyanakkor adódik a kérdés, ami már a politika felé terel bennünket: milyen elismerésre tarthat számot az, aki nem tudja, ki ő tulajdonképpen, és holnap ki lesz?

„A társadalom igazságos, illetve jó mivolta azon méretteti meg magát, hogy képes a kölcsönös elismerés feltételeit biztosítani, amelyek között a személyes identitásképződés, illetve az egyéni önmegvalósítás kielégítően jó módon végbe tud menni” – fogalmaz Honneth.³¹ Hogyan érvényesül ez a tézis, hogyan tesztelhető ez a mondat akkor, amikor a posztmodern életstratégia nem az önazonosság kialakítását, hanem bármilyen rögzítettség elkerülését célozza meg?³² Beszélhetünk-e róla még, vagy rekonstruálható-e ilyen helyzetben a társadalom mint morális rend, vagy sokkal inkább egyenlőtlenségek és kölcsönös kalkulációelismerések hálózatba szerveződő rendjéről van szó?

Žižek a kérdésre skeptikus választ adna, hiszen mivel nem adja fel az áru-fétis referenciáját, úgy gondolja, hogy az áruközpontúság nem azt eredményezi, hogy az egyének egymásban is árut látnak, hanem sokkal inkább azt, hogy az árukban látnak emberi dolgokat.³³ Mindez pedig csak úgy lehetséges, „ha az eldologiasodás folyamata mellett működésbe lép egy olyan szimbolikus-nyelvi-pszichológiai folyamat, amelynek során az emberek az áruk »ideológiái« tartalmából merítik

²⁸ Norbert Bolz

²⁹ Žižek 2010.

³⁰ Kiss 2012.

³¹ Idézi Huszár 2010. 16.

³² Bauman 2004.

³³ Kiss 2011. 72.

saját humánus valóságuk megkonstruálásának koncepcióit és magukból az árukból annak eszközeit”.³⁴ Az előző kérdésre Honnethtel élve, ha „az elismerés lényegi összefüggésben áll az egyén önmagára irányuló gyakorlati vonatkozásaival, különösen az önértelmezéssel (Selbstsinn, sense-of-self)”,³⁵ akkor félő, hogy az öndologiasodás győzelemre áll.

De talán pont ez adja az elmélet előnyét, hogy általa képessé válunk a munka szubjektivizálódásával történő meg nem barátkozásra, egyúttal Rózsa Erzsébettel egyetértve, lehetséges lesz „a gondoskodó állam legitimációs bázisának átgondolására, s új alternatív koncepciók kidolgozására a kapitalista gazdasági rendszer, az állami újraelosztás, valamint a teljesítményi, szolgáltatói és javadalmazási gyakorlatok kölcsönös viszonyait illetően”.³⁶

Epilógus

A kortárs modernitás nyelve tehát marad a modernitás általános nyelve, azaz a paradoxokban írni és élni. Balogh István és Karácsony András az alábbi módon írják le ezt az elméleti perspektívát: „Ez a kettős – mondhatnánk paradox – nézőpont eleve társadalomelméleti irányultságú, akkor is, ha esetenként filozófiai doktrínák keretében fogalmazzák meg. A filozófiai álláspont ugyanis éppen a paradoxia feloldásának programját szorgalmazza: vagy döntést igényel valamelyik oldal »javára«, vagy a feloldhatatlannak talált ellentmondás »megkerülésére«, meghaladására tesz kísérletet. Társadalomelméleti nézőpontból azonban a modernség korszakában erre nincs lehetőség. Ugyanis nem áll rendelkezésre a paradoxia feloldásának archimedesi pontja.”³⁷

Ennek ellenére a kritikai gondolkodás számára az eldologiasodás annak reményét vagy elképzelését is hordozza, hogy az meghaladható, leküzdhető. Ezt illetően viszont a késő modern szubjektumok semmivel sincsenek könnyebb helyzetben, mint Lukács György proletárai. A helyzet tehát csak annyira reménytelen, mint szokott lenni. Ehhez viszont a kritikai gondolkodás már hozzászokott.

³⁴ Kiss 2011. 72.

³⁵ Rózsa 2011.

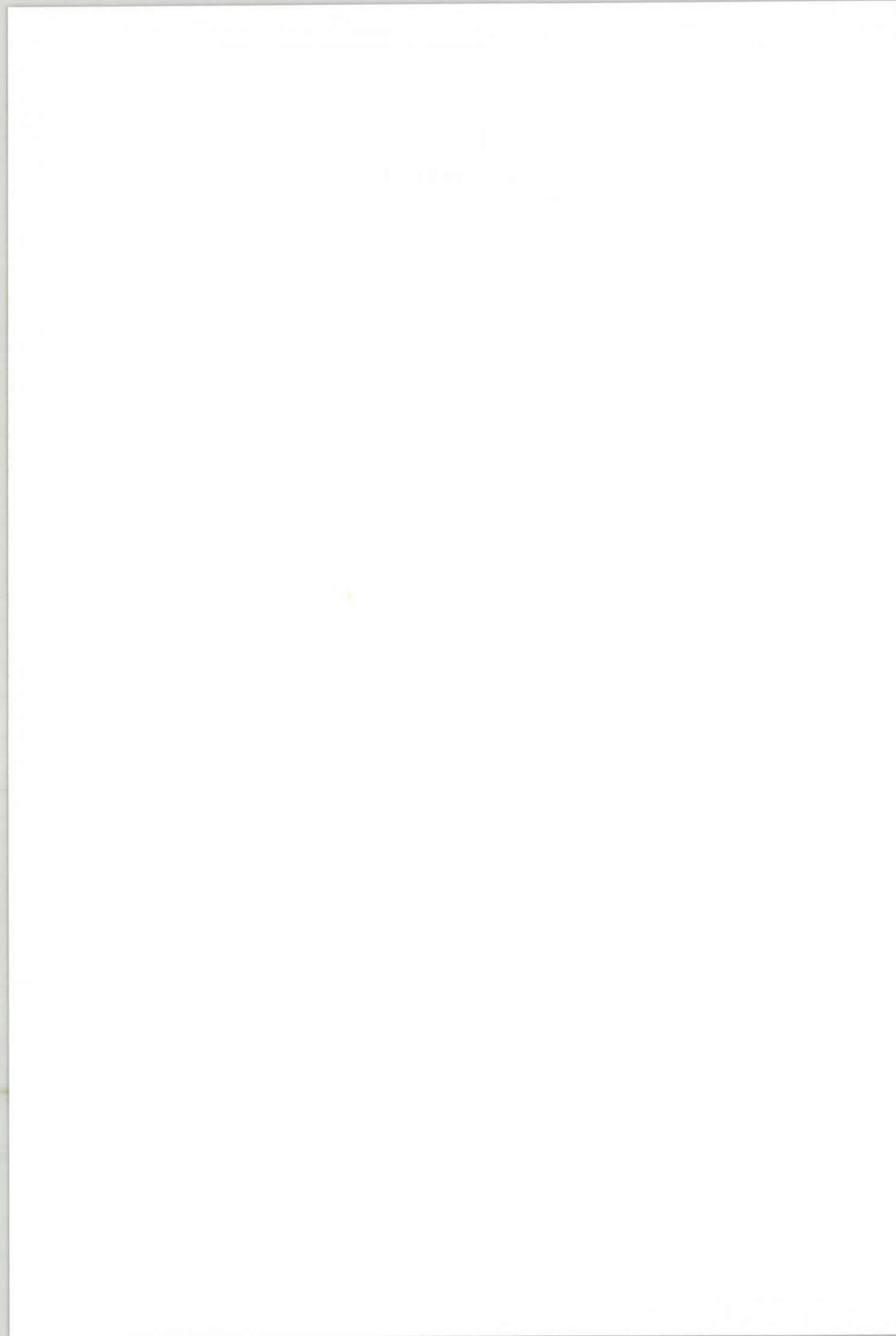
³⁶ Rózsa 2011.

³⁷ Balogh–Karácsony 2000. 185.

Irodalom

- Arató András (2005): Az eldologiasodás elmélete. In Kiséry András – Miklósi Zoltán szerk.: *Vándorló elmélet. Angolszász írások Lukács Györgyről*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 193–240.
- Balogh István – Karácsony András (2000): *Német társadalomelméletek*. Témák és trendek 1950-től napjainkig. Budapest, Balassi.
- Bauman, Zygmunt (2004): A zarándok és leszármazottjai: sétálók, csavargók és turisták. In Biczó Gábor szerk.: *Az Idegen – Variációk Simmeltől Derridáig*. Debrecen, Csokonai.
- Beck, Ulrich (2006): *A választás tétje*. Szeged, Belvedere.
- Csigó Péter (2006): *Késő modernitás és individualizáció*. <http://mukk.bme.hu/mediatervezoz/targyak/mediaelmélet/kesomodernitas.pdf> (Letöltés ideje: 2009. május 20.)
- Giddens, Anthony (2013a): Élet a poszttradicionális társadalmakban. *Replika*, 82, 55–95.
- Giddens, Anthony (2013b): A késő modernitás körvonalai. *Replika*, 82, 113–130.
- Hartmann, Martin – Honneth, Axel (2007): A kapitalizmus paradoxonjai. Kutatási program. *Replika*, 59, 117–133.
- Honneth, Axel (2011): *Az eldologiasodás*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Huszár Ákos (2010): Elosztás és elismerés. *Fordulat*, 10, 10–34.
- Kiss Lajos András (2012): Értelmiségiék a futóhomokon. *Liget*, 2012/2. http://www.liget.org/cikk.php?cikk_id=2447 (Letöltés ideje: 2015. február 2.)
- Kiss Viktor (2011): *Marx és ideológia*. Budapest, L'Harmattan.
- Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- Lukács György (2009): *A regény elmélete*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány.
- Marx, Karl (1973): *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. I. köt.* Budapest, Kossuth.
- Ripp Géza (1973): *Politikai gazdaságtan és ideológia*. Budapest, Kossuth.
- Rózsa Erzsébet (2011): Az elismerés a kortárs filozófia kurrens témája és a korszerű társadalomelmélet kutatási paradigmája. *Magyar Tudomány*, 2011/2. <http://www.matud.iif.hu/2011/02/11.htm> (Letöltés ideje: 2015. február 2.)
- Voswinkel, Stephan – Kocyba, Hermann (2007): A munka határainak leomlása. Az elszemélytelenedéstől a folyamatos önmenedzselésig. *Replika*, 59, 135–144.
- Weiss János (2008): Az eldologiasodás elismeréseméleti értelmezése. *Fordulat*, 1, 144–150.
- Weiss János (2011): Az eldologiasodás elmélete és a Taylor-rendszer. In *Lukács öröksége*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 46–83.
- Žižek, Slavoj (2010): Permanens gazdasági szükségállapot. *Eszmélet*, 88. http://epa.oszk.hu/01700/01739/00073/pdf/EPA01739_eszmelet_88_2010_025-035.pdf (Letöltés ideje: 2015. február 2.)

II. Kommunizismus



A kommunizmus az állítás mint a tagadás tagadása

A fiatal Marx szövegeire inkább ráarakódott a történelem (nem a feledés) pora, mint *A tőkére*: különösen Kelet-Európában a recepciótörténetük az 1956 és 1981 között fölbomló államdoktrína vitáinak törmelékhalmaza, a baloldali „belső ellenzék” előtörténetének holt anyaga. A „marxista-leninista” államdoktrína – hegeli értelemben vett – pozitívitásának „humanista” szétbontása avval is járt, hogy a marxi gondolat radikális historizmusa föloldódott az emberi természet valaminő optimisztikus, engedékeny és szelíd tanában, amely implicit szemrehányásokat tett a pártapparátusnak. Az „elidegenedés”-t és hasonló terminusokat ma Kelet-Európában nosztalgikus-ironikus, kissé lenéző hangsúllyal szokás említeni, mint a tvisztet. Elérkezett az ideje, hogy ezt a lenéző hangsúlyt is lenéző hangsúllyal emlegessük – elavult, akár Roger Garaudy, Adam Schaff, Ernst Fischer, Karel Kosík és a tviszt –, és megpróbáljuk friss szemmel olvasni ezeket az írásokat.¹

Nem a recepciótörténet, hanem maga a történelem változtatta meg Marx és követői elméletének státuszát: ez az elméleti korpusz valamikor az ellenhatalom és az ellenkultúra része volt, ameddig – bár mindig sok ágra szakadva – létezett

¹ Sajnos a magyarországi független – sőt: ellenzéki – marxizmus rövid legális virágzása (1968–1973), betiltása, földalatti utóélete, majd (nagy) nyilvánosság elé jutása akkor, amikor a szerzők már eltávolodtak újbaloldali múltjuktól: ez továbbra is rejtett történet, amelynek föltárása és újrahasznosítása a mai magyar filozófiai, szellem- és társadalomtudományi kultúra égetően aktuális földadata. Csak két példa: amikor Bence, Kis, Márkus alapműve (*Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, 1992, T-Twins/Lukács Archívum) *húsz év (!) késéssel* megjelent – a legrosszabbkor –, alig akadtak már olvasói, ma viszont a lehető legidősebb a világszerte újra föllángolt marxista viták szemszögéből (sok tekintetben nem ismert előfutára és távoli rokona a „Neue Marx-Lektüre” némely aspektusának, lásd különösen Werner Bonefeld új összefoglalását: *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason*, London–New York, 2014, Bloomsbury, főleg a 2. és 3. fejezetet); a szerző utószavában melankolikusan elvetett régi mű – Radnóti Sándor: *Krédo és rezignáció. Esztétikai-politikai tanulmány Walter Benjaminről*, Budapest, 1999, Argumentum Kiadó/Lukács Archívum – mintegy *huszonöt év (!) késéssel* került a közönség elé, ugyancsak rosszkor, pedig a mai esztétikai-politikai diszkusszió számára pördöntő érveket tartalmaz. Az állagfölmérés első kísérletei ebben a kötetben láthatók: Boros Gábor szerk.: *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. Budapest, 2010, L'Harmattan. (Illik megemlíteni az egyetlen, az elidegenedés témájáról írott érdemleges magyar könyvet, lásd Tordai Zádor: *Az elidegenedés mítosza és valósága*, Budapest, 1970, Kossuth, vö. Tordai Zádor: *A cselekvés hálója*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984.) A jugoszláviai Praxis-kör recepció helyzete más, hiszen működése legnagyobb részt a nyilvánosság előtt zajlott le.

a nemzetközi munkásmozgalom. Marxisták épp úgy nem lehettek egyetemi tanárok, ahogyan Machiavelli, Descartes, Spinoza, Rousseau nem lehetett egyetemi tanár. Ez az elmélet az akadémiák falain kívül jött létre és működött – s az eleven elméletre ez az ún. szocialista államokban is áll. Viszont szerves része volt a minden eddiginél hatalmasabb politikai projektnek, amelynek a forradalmi intézményrendszere időről időre kitaszította magából, és eretnekségnek nyilvánította az elméletet, ami – többek között – azt bizonyította, hogy milyen lényeges számára az elmélet. A munkásmozgalom filozófiai mozgalom volt, amiképpen filozófiai minden olyan törekvés (a keresztyénség, a fölvilágosodás), amely nem a hagyományra támaszkodik – beletörődvén a fönnálló irracionálisába –, amelyet semmi más nem véd, mint a kegyelet, a tisztelet, a meghittség, a megszokás, az adott életformák és gyarlóságaik iránti elnéző szeretet.

Amikor a forradalmi filozófiák maguk is hagyománnyá válnak, mert az átalakító projekt valamilyen módon és mértékben beleolvad az adottba – s ez egykönnyen megtörténhetik ma a marxizmussal –, akkor eljő akadémiai normalizációjuk pillanata. (Mindenki ismeri a különbséget az arámi és *koiné* pergamentekercsek és a latin Sorbonne fóliánsai között. A különbséget Rousseau műfaja és Hegel műfaja között.) Megtörtént ez először hieratikussá és ritualisztikussá torzított, ám nagy hatású és nagy hatalmú alakban a szovjet típusú rendszerekben, és megtörténhet másodszer, immár szabadon, de a fenyegető „*adversary culture*” valódi és szerves ellenhatalmától immár történelmi távolban.

Senkinek nem lehet az az illúziója, hogy a marxizmus valaha még olyan lehet, mint volt a proletárforradalom korszakában. Explicit formában az értékkritikai áramlat (kevésbé explicit, de félreérthetetlen módon a kritikai elmélet is, már évtizedekkel ezelőtt) szakított „a munkásmozgalmi marxizmussal” (a munkásmozgalom utáni marxizmus első, még forradalmár alakja alighanem Guy Debord volt): ez nem program, ez megállapítás.

Ha valaki kerülni akarja az akadémiai normalizáció és az utóvédharcos proletárforradalmi zárvány rossz végleit, bizonyára jól teszi, ha kísérletet tesz a munkásmozgalom előtti, fiatal Marx gondolataival való újbóli megismerkedésre. (S ez talán más fényt vet a későbbiekre, és mindarra, ami belőlük – a *Grundriss*ből, az 1861–62-i kéziratokból s *A tőke* tág értelemben vett szöveganyagából – következett.)

*

A tőke kiindulópontja az áru, a *Kéziratoké* a magántulajdon.

Ezt írja az ifjú Marx: „A magántulajdon viszonya lappangva tartalmazza a magántulajdon viszonyát mint munkát, épp úgy viszonyát mint tőkét és e két kifejezés egymásra való vonatkozását. Az emberi tevékenységnek mint munkának,

tehát egy magától egészen idegen, az embertől és a természettől, ennél fogva a tudattól és az életnyilvánítástól egészen idegen tevékenységnek a termelése, az embernek mint pusztá munkáembernek elvont egzisztenciája, aki ennél fogva nap mint nap az ő kitöltött semmijéből az abszolút semmibe, társadalmi és ezért valóságos nemlétezésbe zuhanhat – valamint másfelől az emberi tevékenység tárgyának mint tőkének a termelése, amiben a tárgy minden természeti és társadalmi meghatározottsága kihunyt, a magántulajdon elvesztette természeti és társadalmi minőségét [...], amiben úgyszintén ugyanaz a tőke a legkülönbébb természeti és társadalmi létezésben ugyanaz marad, teljesen közömbösen valóságos tartalmával szemben – ez az ellentét a csúcsáig hajtva szükségképpen az egész viszony csúcspontja, tetőpontja és pusztulása.” (Második kézirat.)²

A magántulajdon elveszíti társadalmi és természeti meghatározottságát és minőségét, mert lényege a tőke, amely – közömbösen a szubsztancialitással szemben – fogalom. Ez az elvont fogalmiság a tőkés magántulajdon alapvető karaktere, amely sok mindennel, de a birtoklás konkrétságával szemben is közömbös. A tőke szabadsága (mert a tőke „szabadon bocsátott tőke”³) és meghatározatlan fogalmisága az elidegenült munkából származik. Maga az elidegenedés rokona a magántulajdon elvontságának.

A tulajdonnak ez a képe már Hegel *Jogfilozófiájában* is benne rejlik.

Ezt olvassuk a 67. §-ban: „*Különös, testi és szellemi képességeimnek és cselekvési lehetőségeimnek egyes termékeit és más által való korlátozott idejű használatát elidegeníthetem, mert e korlátozás alapján képességeim külső viszonyba kerülnek totalitásomhoz és általánosságomhoz. A munka által konkrét egész időmnek és természetem totalitásának elidegenítésével más ember tulajdonává tenném a szubsztanciális magvát, általános tevékenységemet és valóságomat, személyiséget.*”⁴

Hogyan egyeztethető ez össze a szubjektivitásnak a posztkritikai német filozófiában döntő elsőbbségével?

Amennyiben a tulajdon végső soron az elidegenült munka, a szubjektumra való alapvető vonatkozás nélkül végzett élettevékenység, akkor sehogy. Amiképpen a 17. századi metafizika sötét titka az ateizmus – s ezt a titkot senki nem fejtette meg nyilvánosan, csak (ellenkező kiindulópontból) Leo Strauss és Gilles Deleuze –, ennek a német filozófiának a titka a tulajdon paradoxona. Ennyiben a fiatal Marx a posztkritikai német filozófia zárókövét tette a helyére, itt még nem

² Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, 1962, Kossuth Kiadó, 57–58.

³ I. m. 58.

⁴ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, 1971, Akadémiai Kiadó, 93–94.

kezdt el valami újat, bár az újdonságát is átértelmezi az, amit ekkor számára a „kommunizmus” jelent.

A tőkés modernségben az objektivitást az elidegenedés termeli. Nem lehet tudni, hogy a tárgyi világot – beleértve az intézményességet és ennek a legintenzívebb, legmagasabb fokozatát, a jogot – hogyan hozza létre a szubjektivitás mint szabad tevékenység, ha egyszer a szubjektum fölött áll fogalmilag az a tárgyiség, amely az érzékiségtől különváló szabadságot megragadni s ezáltal fogalmilag létrehozni, s ennek révén voltaképpen megteremteni képes. Amikor a munkás másnak termel, a maga és a más közötti különbséget a jog határozza meg (sem a munka eszköze, sem a munka terméke nem az övé), s ha a mástól különböző önmaga így képződik, akkor az a benyomásunk, hogy ez a más határozza meg őt: ő az, akinek élettevékenysége nem autonóm, nem ő szab neki törvényt, nem ő határozza meg sem élettevékenységének, sem a benne érvényesülő racionalitásnak a természetét. Ez meg van határozva számára, még mielőtt ebbe az élettevékenységbe belefogna, s amint tevékenykedik, már eleve a másnak alárendelve ténykedik. Önmaga és a más közötti határt, tehát az őt meghatározónak, az aktivitás elvének a határát a tulajdonjog cövekei ki.

„Hogyan egyesíthető a szabadság és a korlátozottság?” – kérdezi Fichte. „A szabadságot nem szabad fölfüggeszteni [*Die Freiheit darf nicht aufgehoben werden*], a szabadság abszolút átmenet a meghatározhatóból a meghatározottsághoz, s ebben nem állhat a korlátozottság; ennek abban kell állnia, hogy a meghatározhatóság maga is véges KVANTUM lehet, s abban, hogy nem lehetséges a szabadságnak olyan megnyilvánulása [*Außerung*], amely nem erre a KVANTUMra reflektál. [...] De az észlény ilyen meghatározottságáról nem lehet szó. Túl kell haladni rajta választás révén [*durch Wahl*]. Az átmenetnek a meghatározatlanságról a meghatározottságra a választáson keresztüli szabadság KVANTUMának kell lennie. Az erre a KVANTUMra való reflektálás nélkül a szabadságnak nem szabad lehetségesnek lennie. Ha ez így volna, akkor úgy lenne, hogy minden korlátozottság érzelemben nyilatkozik meg, s a szabadság révén való választás nem lehetne lehetséges a korlátozottság érzése nélkül.”⁵

Ez a *kvantum* esetünkben a tulajdon mint határfogalom. Akármilyen mértékben – és ez ténylegesen azt jelenti: teljes mértékben, sőt: idővel a teljes mértéken is túl – hozza létre a munka a tőkés tulajdon (magántulajdon) értéktartalmát, és határozza meg értéktartományát, ez nem teszi a munkást tulajdonossá. A munkabért levonják a tőkéből, a tőkéből elidegenül a munkabér (mint ami a munkásé lesz), de ez a tőkétől idegen marad, s ennél fogva a munkás idegen marad a tőkétől. Nincs átmenet a munkából a tőkéhez a tulajdonjog szemszögéből,

⁵ Johann Gottlieb Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. 13. § K. Fr. Chr. Krause lejegyzése [1798/99]. Hrsg. Erich Fuchs, Phil. Bibl. 336. Hamburg, 1994, Felix Meiner, 139.

a fölhalmozás, azaz tőkefölhalmozás (amelyet a munka hoz létre) a munkásra való vonatkozástól elkülönülten, idegenül megy végbe, a munka nem jogcíme a tőketulajdonnak. Máskülönb a fölhalmozás ideje alatt a munkás fokozatosan kivásárolná a tőkést, a tőke és munka ellentéte megszűnnék, és föloldódnék a tulajdon az általános állapotban, amelyben a munka és a tulajdon kontrasztja nemlétezővé légiesülne. Az átléphetetlen határ, amely ennek a végállapotnak a létrejöttét megakadályozza, nem erőszak, nem illegitim kényszer, hanem éppen ellenkezőleg: a jog.

Hogyan látja a kritikai filozófia a jogot?

„A jogfogalom maga és semmi más határozza meg azt, ami az akaratot mozgatja: pusztán a jog kedvéért és a jog végett szabad akarni. [...] Csak a jog kedvéért és semmilyen más okból sérthetetlen minden egyesnek a joga a dolgok elgondolt állásában a jog uralma alatt; az egész szabadság, beleértve a természet által adott személyes szabadságot mint a háborítatlan munkálkodás [*Wirken*] meghatározott szféráját. Azt, hogy ez alatt az uralom alatt mindenkinek van szabadsága, nem a természet nyújtja neki, amely őt csupán tétélezte [*gesetzt*], de védelmet nyújt neki azáltal, hogy visszavonta mindenkinek a hatalmát arra, hogy mások szabadságát megsértse; evvel csak a jog révén rendelkezik, kiváltképpen mint a saját joga révén. Ámde a jogfogalom olyasvalami, amit mindenkinek el kell [*muß*] gondolnia, aki benne akar foglaltatni [*die darunter begriffen sein sollen*] és részesedni akar belőle.”⁶

Csak a jog végett szabad akarni – vagy ha tetszik: csak a jogot szabad akarni –, és mindenkinek gondolnia kell a jog fogalmát. A társadalomban így a jog az akarat hatóoka, és oka annak is, ahogyan az akartat mint jogot gondoljuk. A tulajdon a meghatározott tárgyi szférában az abszolút szabad rendelkezés, beleértve az elidegenítés szabadságát. Ez a szabadság teljesen közömbös a tulajdon tartalmi és értékgenézisével szemben: ez a genezis kívül áll a tulajdonon, holott a tőkés tulajdon nem egyszerűen holt tárgyakkal való korlátlan rendelkezés, hanem annak a folyamatosan bővülő értéktartalmú és értéktartományú szubsztanciának az uralása, amely maga nem kevésbé fogalmi természetű, mint a jog maga. Ennek a bővülésnek (a tőkefölhalmozás révén, amelynek egyik kieszközlője az anyagi

⁶ J. G. Fichte: *Das System der Rechtslehre*. In Fichtes *Werke*. Szerk. Immanuel Hermann Fichte. Berlin, 1971, Walter de Gruyter & Co., 505. „...[A]z eszes lény [a] tevékenységet... szembe tud[ja] állítani a világgal, amely a tevékenység korlátozója lesz, és létre tudja ezt hozni, hogy a világgal szembeállíthassa; ha egy ilyen tevékenység az egyetlen föltétele az öntudat lehetőségének, az eszes lényt viszont fogalmának értelmében szükségszerűen meg kell hogy illesse az öntudat, akkor be is kell következnie annak, amit posztulálunk. [Ez pedig:] A föltételezett eszes lény véges. De valamely véges eszes lény olyan lény, aki nem reflektálhat másra, csak valami korlátozottra.” Fichte: A természetjog alapja a tudománytan elvei szerint (Részlet). In J. G. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Ford. Endreffy Zoltán, Vál. Márkus György. Budapest, 1981, Gondolat, 150–151.

és erőfordítást relatíve csökkentő, ezért az értékhalmoz bővülését megvalósító technikai fejlődés, és a benne rejlő, a munka szubjektivitásától ugyancsak idegen ráció) a magántulajdon halott fogalmiságának szempontjából nincsen semmi jelentősége. Akármit hoz létre a munka, a munka és a tulajdon közötti határ mozdíthatatlanul állandó marad.

Evvel függ össze a munka és a révén bekövetkező értékbővülés (a tulajdon értékének növekedése) mint idői, időbeli tényező történetének, azaz *a történelemnek mint olyan*nak a kihívóan állított irracionálisága, amely Schelling kettős tételében mondatik ki egyértelműen: „*Abol mechanizmus van, ott nincs történelem, és megfordítva, abol történelem van, ott nincs mechanizmus. [...] Aminek az a priori elmélete lehetséges, annak a történelme lehetetlen, és megfordítva, csak annak van története, aminek nincs a priori elmélete.*”⁷

Ebből nemcsak bárminek az elméleti története (a történetfilozófia) lehetetlensége következik, hanem az is, hogy a jogfogalmon (és az általa irányított általános akaraton) nem módosít az értékállományt bővítő idő. Akármi történik, a határok abszolútak.

A képességek és cselekvések elidegenítése – mondja Hegel – (korlátozott időre) képességeimet külsővé teszi totalitásommal és általánossággal szemben. Ha képességeimet és cselekvéseimet elidegenítem (a munkaerő: áru, a munka: elidegenült), totalitásom és általánosságom nem szűnik meg (a munka folyik, és értéket „teremt”), csak éppen idegen tőlem. A gazdagsághoz, amelyet létrehozok, csak kerülő úton van közöm: a munkabérből – mint fogyasztó – megvásárolhatom, magamévá tehetem azt, amit megalkottam, *kívülről*. Maga az értékalkotás idegen a szükségleteimtől, de ezt is csak azért vehetem észre, mert a keskeny pászmán folyó, a szakosodás (munkamegosztás) révén egyszerre beszűkült és intenzívvé vált munka elválik attól az általánosságtól, amelynek a szükséglet csak az egyik aspektusa. A munkamegosztás révén specializált, a képességek totalitásától különvált munka teszi láthatóvá, hogy a tevékeny embernek mint passzív lénynek a tevékenységétől elkülönült szükségletei vannak, amelyek kielégítésére külön rendszert kell létrehozni a pénz közvetítésével, hogy az „észlény” aktív és passzív fele ismét egyesülhessen a vásárlásban/fogyasztásban. És hogy evvel ismét kifejezhesse rendíthetetlen hűségét a munka és a tulajdon *a priori* elválasztásához, amelyért a jogi absztrakció kezeskedik.

„A *magántulajdon* viszonya munka, tőke és a kettő vonatkozása.

⁷ Schelling: Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? In Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1. Frankfurt/M., 1985, Suhrkamp, 302. Másképpen: „A filozófiában megmutatkozó racionális ok kontingens racionális ok, amely azt hirdeti, hogy nincs kellő ok, csak kontingens ok, és nincs univerzális történetiség, csak kontingens történetiség.” Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik, Moldvay Tamás. Budapest, 2013, Múcsarnok, 80.

A mozgás, amelyen e tagoknak keresztül kell menniök, a következő:

Először – a kettő közvetlen vagy közvetett egysége.

Tőke és munka előbb még egyesítve; aztán szétválva és elidegenülve ugyan, de egymást kölcsönösen mint *pozitív* feltételek emelve és előmozdítva.”⁸

A magántulajdon a munka és a tőke egysége – amennyiben a munkásnak mint külsődlegesnek a szubjektivitását nem vesszük számításba, ha pusztán tárgyiasság.

„*A kettő ellentéte.* Egymást kölcsönösen kizárják, a munkás a tőkést, és megfordítva, a maga nemlétezésének tudja; mindkettő igyekszik elragadni a másiktól a létezését.”⁹

A magántulajdon: konfliktus, éppen azért, mert a munka nem konstituál tulajdont.

„Mindegyik *ellentéte* önmagával szemben. Tőke = fölhalmozott munka = munka. Mint ilyen szétesik önmagára és *kamataira*, mint az utóbbi megint *kamatokra* és *nyereségre*. A tőkés maradéktalan fölázdozása. Belehullik a munkásosztályba [!], mint ahogy a munkás – de csak kivételesen – tőkéssé lesz. Munka mint a tőke mozzanata, *költsége*. Ily módon a munkabér a tőke által hozott áldozat.

A munka szétesik önmagára és a *munkabérre*. A munka maga is tőke, áru.

Ellenséges kölcsönös ellentét.”¹⁰

Itt dereng föl először, hogy a tőkés – mint a magántulajdonnal fölruházott, a magántulajdonban megszemélyesített, szubjektivitásával a magántulajdonban föloldódó ágens (cselekvő) – maga is áldozat (ha az elosztást egyelőre nem vesszük tekintetbe). Ahogyan a munkás idegen a tőkétől, mert a munka nem tulajdoni jogcím, a munkabér „a tőke által hozott áldozat”, amellyel a tőke megrövidül, úgy a tőkés is idegen tőle, mert a „[t]őke = fölhalmozott munka = munka”, amelytől idegen, amelyhez képest külső. Az elidegenedés mindenkit sújt, ameddig a teljes emberi tárgyi világ: tulajdon, még hozzá nem „személyes” tulajdon, hanem tőketulajdon = tőke. A tőkés „[b]elehullik a munkásosztályba”: a tőkeviszonyban föloldódik, szétmállik, mint a savfürdőben. A tőkétől más-más módon, de mindenki idegen, s mivel a tőkében (az elidegenült munkában) fejeződik ki a lényege, hát önmagától is idegen. Mindenki magában cipeli a tulajdont a tulaj-

⁸ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. 1962. 61.

⁹ Uo. vö.: „A természeti állapot, a jogállapot egészének fensége és isteni volta, amely az egyének számára idegen, s ezért maga is egyedi és különös, valamint az a viszony, amelyben a szubjektumok abszolút módon alá vannak vetve ama legnagyobb hatalomnak, ezek azok a formák, amelyekben az organikus erkölcsiség szétszórt mozzanatai – az abszolút egység mozzanata, illetve azé az abszolút egységé, amely magában foglalja az egység és a sokaság ellentétét, és abszolút totalitást jelent, és a végtelenségnek vagy a semminek a mozzanata az ellentét realitásaiban – mint különös lényegiségek vannak rögzítve, s éppen ezért, akárcsak az eszme, a visszájukra fordultak.” Hegel: *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai...* In G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Ford. Révai Gábor, Bence György, vál. Márkus György. Budapest, 1982, Gondolat, 225.

¹⁰ Uo.

donnéküliségtől (a tulajdontól való megfosztottságtól) elválasztó határvonalat. A tőkés a tárggyal való korlátlan rendelkezés negatív szabadságát, a munkás a tőkében átlényegülő szubjektivitásától, tehát az önmagától való szabadságot, s mindezzel a kölcsönös – ám ellenséges – függést.

„[T]ulajdonnéküliség és tulajdon ellentéte még közömbös, nem a *belső* viszonyához való *tevékeny* vonatkozásában, még nem *ellentmondásként* fölfogott ellentét, ameddig nem a *munka* és a *tőke* ellentéteként fogják föl.”¹¹

Ezt a különbséget az egész munkásmozgalom képtelen volt fölfogni.

A kisajátítás – azaz a *tulajdonos kilétének radikális megváltoztatása* – látszott a tulajdon ellentétének a szocializmus, azaz a munkásmozgalom történetében. Marx ezt kezdeti hibának tekintette, amelyet ő kiküszöböl. Ez a „hiba” két tényre mutat rá kérlelhetetlenül. Az egyik a kapitalizmus lenyűgöző fogalmi ereje. A másik – ami ennek az oka – abban áll, hogy az eldologiasodás maga termeli azt a helyzetet, amelyben az eldologiasodás láthatatlan.¹² Az elidegenült osztályszerkezet fönnáll, de az osztályharc – mint politikai szubjektumok küzdelme – nem folyik többé. Milyen osztályharc az, amely nem történik meg? A sokféleséget (*diversity*), a pluralitásért, a csoportok, enklávék, szubkultúrák, intermundiumok, társadalmi nemek, szexualitások, életstílusok, identitások, régiók, etnikumok, nyelvek, felekezetek, világnézetek, hagyományok, szokásrendszerek egyenlő elismeréséért (politikai egyenjogúságáért) folyó társadalmi küzdelem még csak nem is egalitárius küzdelem a szó polgári értelmében (se), nemhogy proletár osztályharc lenne. Az osztályok nem politikai szubjektumok többé.

A fiatal Marx ma naivnak tetsző világossággal és egyértelműséggel mutat rá a kezdetlegesnek, kezdetinek látszó kommunizmusnak azokra a fogalmi tévedéseire és egyoldalúságaira, amelyek túléltek (és meg sem ismerték) őt. Ez a kommunizmus filozófiailag a polgári társadalom foglya volt és maradt. Mindmáig.

Ez a döntő mondat:

„A *kommunizmus* végül a megszüntetett magántulajdon *pozitív* kifejeződése, először is az általános magántulajdon.”¹³

Pontosan erre törekedett a történelmi szocializmus: az általános magántulajdon létrehozására. Itt a következő fogalmi eltérés (*dérive*) játszott szerepet: a munkásmozgalom elvonja a magántulajdont a tőkésektől (s ezzel a történelmi, politikai és kulturális értelemben vett *polgárságot* szünteti meg, nem a tőkést mint olyant), de nem szünteti meg a tulajdont magát. Mindenekelőtt nem szünteti meg a munkás elválasztását a tőkés tulajdontól. A munkás munkája továbbra se a

¹¹ I. m. 66.

¹² Vö. Axel Honneth: A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory. In Fred Rush szerk.: *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge, 2005, Cambridge University Press, 336–360.

¹³ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. 1962. uo.

tulajdon jogcíme. A „népi állam” – Friedrich Engels emlékezetes, szellemes, ám pontatlan kifejezésével: az állam az ideális ösztökés – természetesen csak széles körű fölhatalmazással bíró kezelője, nem igazi tulajdonosa a tőkének; magán-személyek se tulajdonosok. A tulajdon általános. Önműködő, azonban továbbra is tőkéstulajdon-jellegű: a fölhalmozás folytatódik, és a munkabér továbbra is a tőke áldozata. A tulajdon elsősorban termelőeszközökre és árukra vonatkozik: ha az árukat pénzzel kell megvásárolni egyrészt, a proletár pedig továbbra is árut termel (és a termelőeszközökkel se rendelkezik szabadon, továbbá nem szabhatja meg a termelés tartalmát és irányát, technikáját és esztétikáját), akkor a munkacső továbbra is áru, a munkás – a marxi radikális értelemben – maga is áru marad. A tőke a munkásmozgalom kisajátítási akciói előtt is szélsőséges formában és mértékben absztrahálódik, a munkásmozgalom által létrehozott általános magántulajdon fogalmában pedig eljut a maga formaelvének a tökéletességéig és a lehető legelvontabb intenzitásáig. A történelmi munkásmozgalom negatív sikere: a történelmi szocializmusban a magántulajdon eljut teljes kifejlődéséig, a csúcspontjára.

Ez a polgári társadalom abszolútuma, teljessége, intenzív totalitása.

Amikor a proletár elveszíti az ellenlábasát, akkor válik éppen a legteljesebb értelemben proletárrá, fölveszi magába a tőkeviszony legtagább jelentésében értett ellentmondását.

S itt most idézzük Marxnak azokat a gondolatait, amelyeket ismerhetünk azoktól a klasszikus liberálisoktól, akik velük éppen a marxi kommunizmust szeretnék bírálni:

„Mint ahogy a nő a házasságból az általános prostitúcióba [jegyzet: A prostitúció csak *különös* kifejezése a *munka általános* prostitúciójának, és minthogy a prostitúció olyan viszony, amelybe nemcsak a prostituált, hanem a prostituáló is beletartozik – akinek az alávalósága még nagyobb –, így hát a tőkés stb. is beletartozik ebbe a kategóriába], úgy a gazdagságnak, azaz az ember tárgyi lényegének egész világa a magántulajdonossal való exkluzív házasság viszonyából a közösséggel való egyetemes prostitúció viszonyába lép. Ez a kommunizmus – amennyiben mindenütt tagadja az ember *személyiségét* – éppen csak következetes kifejezése a magántulajdonnak, amely ez a tagadás.”¹⁴

Éppen ezt a közösséget nevezik „a rettenetes közösségnek” a kommunizmus utáni kommunisták, akik a „kommunizmus”-nak nevezett (és hitt) történelmi szocializmus utáni kapitalizmusban élnek.¹⁵ Az osztályharc utáni kapitalizmusban, a passzív élvezet parancsolatának uralma alatt. Az „*inertie agitée*”, a biopolitikai

¹⁴ I. m. 67.

¹⁵ Tiqqun: „Thèses sur la communauté terrible”: *Tout a failli, vive le communisme!* Paris, 2009, La Fabrique, 343–395.

demokrácia,¹⁶ amelyben a mozgékonyak és a mozdulatlanok, a lázadók és a bele-törődők, a gerillák és a háziasszonyok egyaránt tagjai a rettenetes közösségnek, ahol a skizofrénia anyátlansága és apátlansága a társadalmi állapot alapvonása, soha nem jöhetett volna létre a történelmi szocializmus közösségeszménye, az általános prostitúció nélkül.

Marx világossá teszi, hogy itt szó sincs a polgári egalitarizmus (a 18. századi francia baloldali, forradalmi radikalizmus) meghaladásáról:

„Hogy a magántulajdonnak ez a megszüntetése mennyire nem valóságos el-sajátítás, azt éppen a művelődés és a civilizáció egész világának elvont tagadása, a szegény és szükséglet nélküli ember természetellenes egyszerűségéhez való visz-szatérés bizonyítja, aki nemcsak hogy nem jutott túl a magántulajdonon, hanem még csak el sem jutott hozzá.

A közösség [ebben az elképzelésben] csak a munka közössége és a munkabér egyenlősége, amelyet a közösségi tőke, a közösség mint az általános tőkés fizet ki. A viszonyoknak mindkét oldala elképzelt általánosságba van fölemelve: a munka mint az a meghatározás, amelybe mindenki bele van helyezve, a tőke mint a közösség elismert általánossága és hatalma.”¹⁷ Ez az általános hatalom később mint a „szocialista állam” jelenik meg, amely teljesíti a tőke funkcióit: a termelés materiális tartalmait és a fogyasztás célképzeteit határozza meg, és végrehajtja az újraelosztást (egyéb – mindenekelőtt elnyomó – funkciói mellett).

A polgári társadalom materiális élettevékenysége tekintetében a tőke immanens (egyben inherens) autoritás, a „szocialista állam” viszont transzcendens autoritás (hibrid változata, az ún. [nép]jóléti-újraelosztó állam a magántőke-tulajdon fikciójának fönntartásával viszont inherens, ám egyben transzcendens, amennyiben bevezeti az egyenlőség külsődleges morális princípiumát). Kérdéses azonban, hogy az autoritásforma változása alapvetően fölforgatja-e a tőkeformát, miközben megmarad az érték középponti, mindent eldöntő jellege. Ha a fiatal Marxra hallgatunk, a válasz: nem.

„...[A]m még ki nem teljesedett kommunizmus a magántulajdonnal szembenálló egyes történeti alakzatoktól történeti bizonyítékot, a fönnállóban rejlő bizonyítékot keres a maga számára, azáltal, hogy a mozgásból egyes mozzanatok... kiragad [...], amivel éppen azt tárja elő, hogy e mozgás aránytalanul nagyobb része ellentmond állításainak, és hogy – ha ő egyszer már volt [!] – éppen az elmúlt léte cáfolja a lényegre vonatkozó igényt.

¹⁶ I. m. 382.

¹⁷ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. 1962. uo. „A magántulajdon első pozitív megszüntetése, a nyers kommunizmus tehát csak megjelenési formája a magát pozitív közösségként tételizni akaró magántulajdon alávalóságának.” I. m. 68. A pozitívításról mint a történelmi esetlegesség és véletlenszerűség, a tekintély általános szükségszerűségéről ld. Hegel: A keresztyén vallás pozitívítása (Részletek). In G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, (1982), kül. 91–107.

Hogy az egész forradalmi mozgalom a *magántulajdon* mozgásában, éppen a gazdaságban találja meg mind empirikus, mind elméleti bázisát, annak szükségességét könnyű átlátni.¹⁸

Az általános magántulajdon – ha szabad így fogalmazni – a magántulajdon legfőbb foka, hiszen az általános tulajdonos és képviselője, a „szocialista állam” (amely „egyszer már volt”, „*elmúlt*”, és ez „cáfolja a *lényegre* vonatkozó igény[ét]”) egyszerre testesíti meg a tőke immanenciáját és a külső autoritás transzcendenciáját, amikor a tőke történelmi tendenciájának megfelelően a legszélsőségesebb mértékben eltávolodik a szubjektivitástól, fogalmivá és totális autoritássá válik, amely persze pusztá reprezentáció, és ereje teljében is radikálisan üres.

Az általános magántulajdon, a politikai autoritássá *aufgehoben* tőke – ráadásul a kommunista munkásmozgalom történetével összekapcsolódó – története megmutatja, hogy a kontraszt nem a (személyes és csoportos) „magántulajdon” és a „köztulajdon”-nak tetsző általános magántulajdon között van, hanem a tulajdon és a tulajdonnélküliség között, illetve históriailag a tőkés tulajdon és a tőke totális szubjektivitássá oldódása (kommunizmus) között: ez utóbbi magának a határfogalomnak a tagadása. A proletariátus mint politikai szubjektum legelőször az általános magántulajdon és a transzcendens autoritásként megjelenő (termelő-fogyasztó-elosztó) állam korában szűnt meg létezni, és ez a megszűnés mint általános negativitás minden közvetítés nélkül áterjedt az ún. piaci kapitalizmus (és az immanens autoritás) világára is. A proletariátus negatívan kifejezett tárgyisága (a munkásmozgalom, a „történelmi szocializmus”) pozitívvá (pozitív fogalmi tárgyisággá) változott a kisajátítással létrehozott általános magántulajdon világtörténelmi szituációjában; s ez a szituáció hiába *múlt el* („volt egyszer”), a pozitívításban megtestesülő eltárgyiasulás következményeképpen a szubjektívan is átélhető osztályharc megállt, és a benne gyökerező utópikus közösségképzet elhunyt.

Ahogy a híres mondat tartja: „Mint ahogy a *magántulajdon* csak az érzéki kifejeződése annak, hogy az ember... magáértvalóan tárgyivá lesz, és ugyanakkor éppenséggel idegen és embertelen tárgyként lesz a maga számára, hogy életnyilvánítása [*Lebensäußerung*] életének külsővé-idegenné válása¹⁹ [*Lebensentäußerung*], megvalósulása, megvalótlanulása, *idegen* valóság...”²⁰

¹⁸ Karl Marx: i. m. 69.

¹⁹ A fordítás kissé tökéletlen, mert az „*Entäußerung*” elidegenítést jelent a tulajdonát ruházás, eladás értelmében, a „túl ad valamin” értelmében is. De így vált megszokottá a magyar filozófiai nyelvben.

²⁰ I. m. 71.

Újrakezdődnek az ember megkettőződése?²¹ A magántulajdon tárgyivá és nem tárgyivá teszi az embert, ahogyan a tőke elkülönül a munkától? Ezt a fiatal Marx úgy kívánja elkerülni, hogy átírja a tulajdon intuitív fogalmát.

„...[U]gyanúgy a magántulajdon pozitív megszüntetését [...] nemcsak a közvetlen, egyoldalú élvezet értelmében kell megfogni, nemcsak a *birtoklás* értelmében, a *bírás* értelmében [*nicht nur im Sinne des Besitzes, im Sinne des Habens*]. [...] A magántulajdon oly ostobákká és egyoldalúakká tett bennünket, hogy valamely tárgy csak akkor a *miénk*, ha bírjuk [*wenn wir ihn haben*], ha tehát tőkeként egyszírtál számunkra, illetve ha [...] használjuk. Ámbár a magántulajdon magának a birtoknak mindezeket a közvetlen megvalósulásait megint csak *létfenntartási eszközökként* fogja föl, s az élet, amelynek eszközeiül szolgálnak, a *magántulajdon élete*: munka és tőkésítés.

Az összes fizikai és szellemi érzékek helyébe ennél fogva az összes ilyen érzékek egyszerű elidegenülése, a *bírás* érzéke lépett. Erre az abszolút szegénységre kellett redukálni az emberi lényegét [vagy inkább: az emberi lényt, *das menschliche Wesen*], hogy belső gazdagságát magából kivajúdjá.”²²

Ez ugyan „az emberi történelmet illető terrorisztikus gondolkodásmód”,²³ hiszen annál kétségbeejtőbbet aligha lehet képzelni, mint hogy minden érzékünket a *Haben* („a bírás”) *sensus communis*-a váltja föl. Ebből csak „a tűzben alámerülve megújhodott világ” hipotézise válthatja ki az embert. Ebből az összképből valóban a forradalom következik. De semmiképpen nem az egalitárius proletárforradalom, amely szükségképpen az általános magántulajdon állapotához vezet, amely csak intenzívebbé teszi azt az állapotot, amelynek ilyen tragikus leírását nyújtják a *Kéziratok*.²⁴

²¹ „Különbséget kell tennünk az ember mint noumenon és az ember mint phänomenon között, különben sohasem fogjuk a szabadságot bizonyítani tudni.” Fejezetek Kant metafizikai előadásából. In Immanuel Kant *Metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, 2013, Atlantisz, 463.

²² Karl Marx: i. m. 72.

²³ „Szaporodván a nagy, hegyként tornyosuló szörnyettek s a velük arányos bajok, ezért mondják: feneketlenebb már nem lehet a gonoszság – fölvirradt az utolsó ítélet napja, s a jámbor rajongók minden dolgok újjá teremtéséről és a tűzben alámerülve megújhodott világról álmodnak máris.” Kant: A fakultások vitája. II, 3. a. Ford. Mesterházi Miklós. In Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Vál., szerk. Mesterházi Miklós. H. n. [Szeged], é. n. [1997], Ictus, 418.

²⁴ Az összkép tragikumja nemcsak a nagyon fiatal filozófusra jellemző, ha a kifejezésmód változik is. Az elidegenült tárgyiasság uralma végig az elemzés centrumában áll. „Az a tény, hogy a munka termelőerőinek fejlődése során a munka tárgyi föltételeinek, a tárgyiasult munkának növekednie kell [...], e tény a tőke álláspontjáról nem úgy jelenik meg, hogy a társadalmi tevékenység egy mozzanata – a tárgyi munka – a másik mozzanatnak, a szubjektív, eleven munkának egyre hatalmasabb testévé válik, hanem úgy – s ez fontos a bér munka szempontjából –, hogy a munka objektív föltételei az eleven munkával szemben egyre kolosszálisabb önállóságra tesznek szert [...], és hogy a társadalmi gazdagság egyre hatalmasabb adagokban lép szembe a munkával

És végezetül vegyük szemügyre a kommunizmus tragikus jellegének rejtélyes és költői leírását, amely a munkásmozgalom előtti, fiatal Marx utolsó szava:

„Az ateizmusnak [...] nincs többé értelme, mert az ateizmus *Isten tagadása*, és az ember létezését e tagadás által tételezi; de a szocializmusnak mint szocializmusnak nincs többé szüksége ilyen közvetítésre... A szocializmus az ember *pozitív*, már nem a magántulajdon megszüntetése, a *kommunizmus* által közvetített valósága.”²⁵

Látszólag úgy tűnhetnék föl, hogy itt megtörtént az elidegenedés visszavétele, a szocializmus révén az ember visszatér a saját lényéhez/lényegéhez, a novalisi romantikus értelemben „hazatalál”, amint ezt a messianisztikus forradalmi marxizmus gondolta is a 20. század első harmadában. De Marx nem ezt mondja. Hanem ezt:

„A kommunizmus az állítás mint a tagadás tagadása, ezért az ember emancipációjának és visszanyerésének valóságos, a legközelebbi történelmi fejlődés számára szükségszerű mozzanata. A *kommunizmus* a legközelebbi jövő szükségszerű alakja és energikus elve, de a kommunizmus nem mint olyan az emberi fejlődés célja – az emberi társadalom alakja.”²⁶

Kommentár:

1. A kommunizmus mint a magántulajdon megszüntetése nem garancia az általános magántulajdonnak, tehát a kapitalizmus legitenzívebb alakjának fölülkerekedésével szemben.

mint idegen és uralkodó hatalom. A hangsúly nem ennek az iszonyú tárgyi hatalomnak [...] a tárgyasult voltán van [vagyis nem a tárgyasultságon mint olyanon magán, általánosságban], hanem az *elidegenült*, külsővé-idegenné vált, elidegenített voltán, azon, hogy nem a munkához, hanem a megzemélyesített termelési föltételekhez, azaz a tőkéhez tartozik. [...] E]z az elferdítés és visszajára fordítás *valóságos*, nem pusztán *vélt*, pusztán a munkások és tőkések elképzelésében létező. [...] A] munka társadalmi hatalmai *tárgyasulásának* szükségszerűsége elválaszthatatlannak tűnik [a polgári közgazdászoknak] az eleven munkával szemben való *elidegenedésüknek* a szükségszerűségétől. [...] A munkás tulajdonnélkülisége és a tárgyasult munkának az eleven munka fölötti tulajdona, vagyis az idegen munka elcsatítása a tőke által [...] alapföltételei a polgári termelési módnak... Ezek az elosztási [!] módok maguk a termelési módok, csak sub specie distributionis.” Marx: [Grundrisse]: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. 2. MEM 46/II. Budapest, 1972, [kiadó megnevezése nélkül], 286–288. A tárgyiassággal kapcsolatos hangsúlyeltolódás félreismerhetetlen – ami valószínűleg már a munkásmozgalom élményének a hatása is, nemcsak az elméleti fejlődésé, a két szöveg közé esik 1848 –, ámde a társadalom gazdagságának és összhatalmának a masszív szembenállása mindavval, amiről azt képzeltek, hogy eleven, épp olyan tragikus, és az is marad mindvégig. Különösen, ha tekintetbe vesszük, amit a kommunizmusról kell gondolnunk mindennek alapján. Lásd Antonio Negri: *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Ford. Harry Cleaver, Michael Ryan, Maurizio Viano. New York/London, 1991, Autonomedia/Pluto. Vö. Antonio Negri: *The Constitution of Time* (az állami kényszer szerepéről az eldologiasodásban). In Negri: *Time for Revolution*. Ford. Matteo Mandarini. New York/London, 2003, Continuum, 21–138.

²⁵ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. 1962. 77.

²⁶ I. m. 78.

2. A kommunizmus tagadja az emberi lény föloldódását a tárgyiiségben és fogalmiságban.
3. A kommunizmus a tulajdonnélküliséget és a tulajdont mint a tőke és a munka ellentétét tagadja, nem a tulajdont mint olyant.
4. Mert a tulajdon mint olyan nem létezik.
5. A tulajdon a modern ember – a proletár – elválasztása saját magának az élettevékenységétől, amely a másé (nem valaki másé, hanem más fogalomé), ezért minél több ideig és minél intenzívebben tevékeny valaki a tulajdonnélküliségben, annál kevésbé önmaga, annál többet ad át önmagából másnak, annál inkább ellensége önmagának, szándéktalanul és elkerülhetetlenül.
6. Amiként a kapitalizmus föltartóztathatatlanul halad az általános magántulajdon felé, épp úgy halad az abszolút tulajdonnélküliség, a teljes megfosztás, a teljes tárgyiasság felé.
7. A teljes passzivitás, az abszolút szenvedőlegesség felé.
8. A teljes tárgyiasság teljes fogalmiságot jelent.
9. A kapitalizmus föltartóztathatatlanul halad a ráció felé, amely immár abszolút módon személytelen és objektív. A szubjektivitás nélküli ráció viszont irracionális.
10. A kommunizmus ebben a hatalmas és tragikus sodródásban és sodratásban démiurgoszi szerepet tölt be.
11. A kommunizmus mint filozófiai (ön)reflexió: a kommunizmus kritikája.
12. Ez a filozófiai reflexió épp oly radikális módon fogalmi és racionális, mint a kapitalizmus maga.
13. A kommunizmus a kapitalizmus meghaladhatatlanságának, az emberi fejlődés célja megállapíthatatlanságának, a kommunizmusban is benne rejlő radikális fogalmiságnak és racionalitásnak az önkritikája.
14. Ebben az önkritikában rejlik – ha csakugyan marxisták vagyunk – a kommunizmus szubverzív, fölforgató vonása. Ha ez nem önkritika, hanem kritika, akkor a kommunizmus konzervatívvá válik.
15. A kommunizmus a nem létező proletariátus öntudata, a saját lehetetlen politikai szubjektivitásához való, leküzdhetetlen hűség.

Irodalom

- Bence György, Kis János, Márkus György (1992): *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-Twins/Lukács Archívum.
- Bonefeld, Werner (2014): *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason*. London/New York, Bloomsbury.

- Boros Gábor szerk. (2010): *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (2013): *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik, Moldvay Tamás. Budapest, Műcsarnok Kiadó.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971): *Das System der Rechtslehre*. In Fichtes *Werke*. Szerk. Immanuel Hermann Fichte. Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Fichte, Johann Gottlieb (1981): *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Fichte, Johann Gottlieb (1994): *Wissenschaftslehre nova methodo*. K. Fr. Chr. Krause lejegyzése [1798/99], szerk. Erich Fuchs, Phil. Bibl. 336. Hamburg, Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982): *Ifjúkori írások*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Honneth, Axel (2005): A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory. In Fred Rush szerk.: *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge, 2005, Cambridge University Press, 336–360.
- Kant, Immanuel (1997): *Történetfilozófiai írások*. Vál., szerk. Mesterházi Miklós. H. n. [Szeged], Ictus.
- Kant, Immanuel (2013): *Metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz.
- Marx, Karl (1962): *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1972): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. 2. MEM, 46/II. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Negri, Antonio (1991): *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Ford. Harry Cleaver, Michael Ryan, Maurizio Viano. New York/London, Autonomedia/Pluto.
- Negri, Antonio (2003): *Time for Revolution*. Ford. Matteo Mandarini. New York/London, Continuum.
- Radnóti Sándor (1999): *Kérdő és rezignáció. Esztétikai-politikai tanulmány Walter Benjaminről*. Budapest, Argumentum Kiadó/Lukács Archívum.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1985): Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? In Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Tiqqun (2009): „Thèses sur la communauté terrible”: *Tout a failli, vive le communisme!* Paris, La Fabrique, 343–395.
- Tordai Zádor (1970): *Az elidegenedés mítosza és valósága*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Tordai Zádor (1984): *A cselekvés hálójája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Van-e jövője a kommunizmusnak?

„A kommunizmus szemünkben nem állapot, amelyet létre kell hozni, nem eszmény, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a valóságos mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti.”¹

Az „Elidegenedés és emancipáció” című Marx-konferenciára készülve – mint mindig – először igyekszem ráhangolódni a feladatra. A „Van-e jövője a kommunizmusnak?” kérdésén töprengve négy gondolat befolyásolt leginkább. Az első egy gyakran idézett mondás: „Nincs ellenállhatatlanabb, mint egy eszme, amelynek eljött az ideje.” Lehet-e valaha – kérdeztem magamtól – *ellenállhatatlan* a kommunizmus gondolata? A második Marx – egy elismerésbe burkolt kritikához fűzött – kommentárja volt, amelyben elutasította, hogy „receptet gyártson a jövőendő lacikonyhájára”.² A harmadik Muravchik, J. az Inforádióknak adott nyilatkozatában (2014. október 11.) bukkant elő: „Sokféle szocializmus létezik, a kommunizmus ezek legvéresebb és leggyilkosabb fajtája.” Ezzel a napjainkban a közbeszédet uraló nézettel mindenkinek szembe kell néznie, aki a kommunizmusról kíván – akár a szaktudományok módszereit felhasználva – szólni. Végül, a negyedik Liessmann, P. K. osztrák filozófus – bátorító, de a rajongásmentességre figyelmeztető – ösztönzése volt: „Marxot nem olvasni ostobaság lenne. De úgy olvasni, mint eddig, még inkább az... Végre lehet úgy olvasni Marxot, mint ahogyan egy nem katolikus ember Aquinói Szent Tamást.”

Az ellenállhatatlanság problémáját részben Marxnak a kommunizmussal összefüggő – nem túl bőséges – megjegyzéseiből, részben az ókortól a középkoron keresztül a 20. századig sorjázó kommunakísérletek tapasztalataiból igyekeztem kihámozni. Már jócskán előre haladtam az írásban, amikor váratlanul telefonhívást kaptam egykori egyetemi társamtól: évfolyam-találkozó szerveződik. És hirtelen eszembe ötlött a több mint negyvenöt éve megvédett – a mágneses elemi gerjesztések rugalmatlan neutronszerkezettel történő vizsgálatával kapcsolatos – szakdolgozatom. A fizikusi szakdolgozatom utolsó bekezdésében egy akkor

¹ MEM 3:38.

² MEM 23:15.

divatos témáról, az Ising-modellről írtam. Ez a modell, általános feltételek mellett, azt vizsgálta, hogyan alakul ki a mágnesesen rendezetlen anyagban a rendezettség. És hirtelen átfogalmazódott bennem Liessmann mottója: „A kommunizmusról nem gondolkodni ostobaság lenne. De úgy szemlélni azt, mint eddig, még inkább az... Végre lehet úgy elemezni a kommunizmus létrejöttét, ahogyan egy fizikus elemzi a mágnesesség kialakulását.”

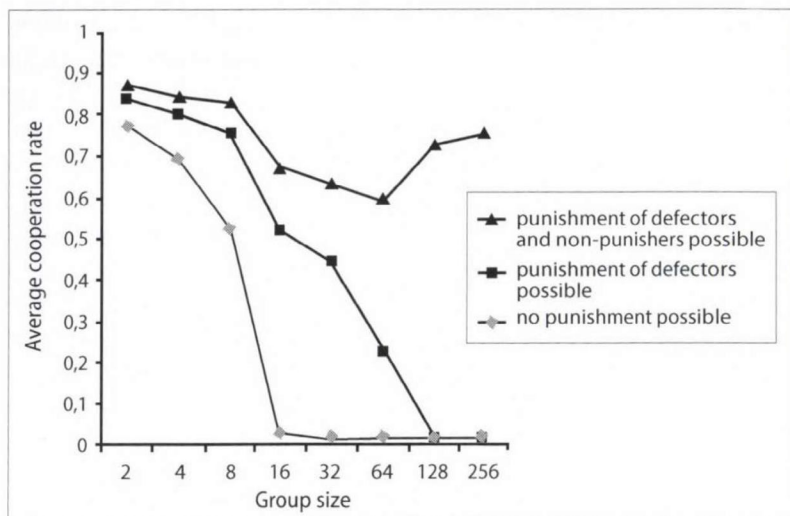
Lehet, hogy az olvasó számára ez a gondolat egyszerre szentségtörő és bolond. Szabad-e bizakodó vagy csupán semleges hangnemben beszélni a gyilkosnak nevezett kommunizmusról, és elemezhető-e Marx jövőndölése a matematika nyelvezetét használva? Azt, hogy válaszomat mennyire tartja meggyőzőnek, az olvasó majd eldönti, indulásként azonban felhívom a figyelmét arra, hogy az elmúlt évtizedben a társadalomtudományi kutatások gyümölcsöző irányzata lett a számítógépes aktorokkal végrehajtott kísérlet. A kifejlesztett módszerek matematikailag elemezhetővé tették a kérdést: miként alkotják az egyének közösségeiket, és a feltételek változása miként vezet különböző típusú társadalmak létrejöttéhez?

A „társadalomfizika” a következő gondolatmenetet ajánlja a problémák megközelítésére.³ (1) Rakjunk össze (a számítógépben) jól meghatározható tulajdonságokkal rendelkező, jellegzetes viselkedésű egyedekből egy hálózatot. (2) Indítsuk el kölcsönhatásukat, és nézzük meg, miként változtatják meg viselkedésüket. (3) Vegyük számba, milyen közösségtípusok fejlődnek ki az adott populáció együttműködéséből. (4) Változtatgassuk a környezeti feltételeket, és térképezzük fel a közösségek evolúciós életpályáit. (5) Nézzük meg, vajon ezek között található-e olyan, amely valamilyen értelemben hasonlíthat a kommunizmusra. (6) Elemezzük, vajon a jövő kínál-e olyan feltételeket, amelyek között a kommunizmus evolúciósan stabil lehet.

A vizsgálatok első legfontosabb – a hagyományos szociológiai és történelem-tudományi kutatásokat visszaigazoló, de kísérletileg is ellenőrizhető – tanulsága: nem lehet egy társulást kizárólag az együttműködés előnyeire építeni. Az alábbi – a szimulációk eredményeit mutató – ábra arra utal: ha az ágensek nem alkalmaznak büntetést, csak kis méretű társulás létezhet stabilan. Ha a szabályszegők megbüntethetők, a stabil társulás mérete megnő, de még mindig csak korlátozott. Ha ezzel szemben a büntetést – normaszerűen – kötelezővé tesszük, nagy méretű társadalom is stabilan létezhet.⁴

³ Abergel, F. et al. 2014.

⁴ Fehr, E. et al. 2003 és Boyd, R. et al. 2003.



1. ábra.

A büntetés és a másodlagos büntetés szerepe a potyautasság elhárításában

Egy nagyobb méretű társulás – gazdasági vállalkozás, egyesület vagy akár a társadalom – stabil létezéséhez elkerülhetetlen a büntetés, amely megfegyelmezi a potyautasokat, és biztosítja a közösségbe való magas szintű befektetést.⁵ A kutatások talán leginkább meglepő eredménye: még a szabályszegők megbüntetése sem elegendő! A vizsgálatok azt igazolták, hogy a „másodrendű potyautasok” elterjedése – lásd a fenti ábrát – az elsőrendűekhez hasonlóan a társadalom széteséséhez vezet. Nagyobb közösség tehát csak akkor maradhat fenn, ha az ún. „másodrendű potyautasokat” – akik maguk ugyan betartják a szabályt, de saját pénzen nem büntetnek, ha idegenek csapnak be idegeneket – is megbüntetem!

A kényszerű fegyelmezést sem elszenvedni, sem gyakorolni nem szeretik az emberek. Ha tehetik, inkább elkerülik az olyan közösséget, amelyben büntető intézmények léteznek. Ám amint megtapasztalják, hogy az ilyen csoportokban a zavarok terjednek, és a közösségbe való befektetés lecsökken – az emberek kényük-kedvük szerint áthágnak a szabályokat, és nem fizetnek adót –, „feltalálják” és bevezetik a büntető intézményeket.⁶ Ezek a kísérletek egyértelműen igazolták: a társadalmak növekedésével elkerülhetetlen a büntető intézmények létrehozása és működtetése.

⁵ Camerer, C. et al. 2006.

⁶ Gülerk, Ö. et al. 2006.

Az eltérő körülményekhez illeszkedve sokféle ilyen intézményt alkotott meg az ember. A büntetést először – érthető módon – az hajtja végre, akit a kár közvetlenül ért. Ilyenkor a becsapott nem mérlegeli, megéri-e vállalni a büntetés költségét, hanem dühből, ösztönszerűen büntet. A büntetés akkor válik intézménnyé, amikor nem a kárt szenvedett hajtja végre! A történelem során két – részben eltérő típusú – büntető intézmény formálódott ki: az egyik a *peer punishment* informális intézménye, a másik a *pool punishment* formális intézménye. Az előbbi lényege, hogy a büntetést a norma vezérli. Ez a közösségekben elfogadott viselkedés kívánatos mintája, amelyet nemcsak be kell tartani, hanem büntetést alkalmazva ismeretlenekkel is be kell tartatni! Vagyis a szabályszegést a közösség tagjainak kötelező megtorolni, függetlenül attól, őket érte-e a kár. A formális büntető intézmény – a *pool punishment* – esetén a közösség adó formájában forrásokat von el az egyénektől, és cserébe átvállalja a büntetés költségeit és gyakorlását. Olyan szervezeteket hoz létre, és olyan személyeket foglalkoztat, amelyek és akik az ellenőrzés és a büntetés feladatát végrehajtják.

A kutatók feltették a kérdést: miként stabilizálható egy növekvő méretű és heterogén emberi közösség?⁷ Azt találták, hogy amíg a közösség kicsi és homogén, a *peer punishment*, vagyis a norma alkalmazása megfelelő stabilitást biztosít, és olcsó. Amint azonban a közösség mérete, inhomogenitása és komplexitása egy küszöbszintet meghalad, kizárólag a *pool punishment* eszközzel tartható egyben. Vagyis „közpénzből” finanszírozott büntető intézmények – az állam – nélkül, bizonyos méretet túllépve, megállíthatatlan a közösség szétesése.⁸ A matematikai modellek megoldásai tehát visszaigazolják a történelem tapasztalatait: az idők során egész sor formális intézmény jött létre, mindenekelőtt az állam és a vallás, amelyek megalapozzák és segítik a további formális intézmény – a piac, a tulajdon, később a vállalkozás – hatékony működését.

Ezeknek a részben jutalmazó, részben büntető intézményeknek – mint az ember legtöbb alkotásának – előnyeik mellett nem szándékolt következményeik is vannak. Az egyik oldalon, lehetővé tették a közösségek méretének a növekedését, ami a közösségek vetélkedése során komoly előnyt jelentett. A munkamegosztás kiterjedt, a szakosodás általánossá vált, ami nagyobb hatékonyságot, végső soron a közösségek és az egyének gazdagodását tette lehetővé. Másrészt a nagyobb méretű közösségekben gyorsabb a kulturális evolúció és az adaptáció, aminek fontos jele, hogy sikeresebben szerepelnek a háborúkban.⁹ Ezek az előnyök késztették arra a társadalom tagjait, hogy elfogadják a „kleptokrácia” uralmát,

⁷ Traulsen, A. et al. 2012.

⁸ Sigmund, K. et al. 2010.

⁹ Turchin et al. 2013.

vagyis azt, hogy az intézmények az egyéneket – akaratuk ellenére is – a szabályok betartására és adófizetése kényszerítik.

Ám az intézményeknek – az idegenek által alkalmazott büntetések mellett – további, nem szándékolt, de a társadalom tagjait esetenként hátrányosan érintő mellékhatásai is vannak. Ezek egyike: az intézmények működtetése következményeként az együttműködés és a szabálykövetés régebben általános, ösztönszerű motivációja lecsökken. Az intézményi büntetés mintegy *kiszorítja* az ösztönszerű segítséget és szolidaritást. Ettől a pillanattól kezdve a közösségek nem nélkülözhetik ezeket az intézményeket, s ha ezek valami miatt szétesnek, a közösség felbomlik, és visszacsúszik a régi szintre. Ezt a tényt egy okosan megtervezett, és hús-vér emberekkel végrehajtott – a pénz bevezetésének hatását elemző – kísérlet meggyőzően bizonyította.¹⁰ Mindez arra utal: óvatosan kell bánni a történelmileg létrejött intézmények kikapcsolásával.

Eddig a pontig feltételeztük, hogy az ágensek nem hagyják el a modellben számukra kijelölt helyüket. Pusztán azt dönthetik el, hogy közvetlen szomszédjaik viselkedésének hatására megváltoztatják-e a viselkedésüket? Ha tehát közvetlen szomszédjaik együttműködők vagy éppen csalók, megmaradnak-e eredeti viselkedésük mellett, vagy ők is csalók lesznek, esetleg kilépnek a társulásból. E döntések összehatásaként formálódnak ki – mint az Ising-modellben a mágneses térségek – az együttműködő vagy magányos ágensek alkotta régiók. Ám a valóságos emberi társadalomban a „röghöz kötöttség” nem természetes. Életszerűbb, hogy az ágensek, attól függően miként megy a dolguk, elvándorolhatnak, és ezt meg is teszik. Kérdés, ez mennyiben változtatja meg a közösségi dinamikát?

A kutatók, Th. Schelling nyomán, egyre több olyan modellt hoztak létre, amelyekben az ágensek különböző preferenciáik nyomán elvándorolhattak, és vizsgálták ennek hatását a közösségi dinamikára.¹¹ Így került a képbe az együttműködési készség, a „mohóság” és a szabálykövetés elemzése. Az egyik legutóbbi kísérlet az ún. „sikerkereső” stratégia által vezérelt aktorokból felépülő közösség dinamikáját vizsgálta.¹² Vajon kialakulhat-e közösség – tették fel a kérdést a kutatók – olyan önzésvezérelt, *individualista* egyedek között, akik szabadon választhatnak az együttműködő vagy a csaló viselkedés között, és akik egyébként nem tudhatják, találkoznak-e még egyáltalán korábbi partnerükkel. A kutatók meglepetésére még ilyen kedvezőtlen feltételek mellett is – amikor nem halmozódhatott fel a „hírnév”, és nem voltak büntethetők a csalók – pusztán az elvándorlás lehetővé tétele biztosította az együttműködő aktorok által uralt térségek létrejöttét.

¹⁰ Camera, G. et al. 2014.

¹¹ Th. Schelling 1991.

¹² Hebling, D. Yu, W. 2011

Mindez azt bizonyította: a matematika birodalmában, ha egyszerre áll fenn a migráció lehetősége és a sikeres viselkedés másolása/eltanulása, akkor az együttműködést preferáló egyedek stabil térségeket alkothatnak még a csalók és potyautasok világában is! Joggal tehető azonban fel a kérdés, hogy a döntően elnéző és megértő ágensekből álló – vagyis a kommunára emlékeztető – populáció vajon életképes lehet-e az önző, sikerkereső, csalásra hajlamos egyének világában. Vajon egy ilyen rideg, kihívásokkal és csábításokkal teli környezetben nem esik-e szét újra és újra a „jólelkű” és a jó szándék által vezérelt egyedekből „összeálló” térség?

Az elmúlt időben alapvetően új kutatási eredmények születtek ennek a kérdésnek a megválaszolására. Press és Dyson az ismétléses fogoly dilemma (IFD) játékok új – zéró determináns stratégiának nevezett – osztályát fedezte fel.¹³ Az ennek nyomán kibontakozott vizsgálatok egészen új közösségi stratégiákat azonosítottak. Világossá vált, hogy – szemben a korábbi várakozásokkal és a „józan ész” feltételezésével – a nagy populációkban éppenséggel a nagylelkű és empatikus viselkedésű ágensek alkotnak sikeres és evolúciósan stabil közösséget, míg hozzájuk képest kevésbé sikeresek az önző és kizsákmányoló egyedek alkotta hálózatok.¹⁴ Mindez arra utalt, hogy – legalábbis a számítógépes aktorok világában – a szokásosan kommunaként leírt közösségtípus versenyképes lehet az önzés és mohóság vezérelte egyedek közösségeivel.¹⁵

Ezek a vizsgálatok tehát azt igazolták: ha az egyedek elvándorolhatnak, tanulhatnak, és saját közösséget hozhatnak létre, akkor egy piacos, magántulajdon által uralt metapopulációban is kialakulhat és fennmaradhat egy, a környezettől kulturálisan számottevően eltérő közösségtípus. Ezt az eredményt a valóságos emberek globális társadalmi hálózatainak elemzései – amelyeket jelentős részben magyar kutatók hajtottak végre – is megerősítették.¹⁶ Az eredményeik arra utaltak: a dinamikus hálózatoknak – bizonyos általános feltevések mellett – két stabil állapota van. Az egyik „végállapot”: sok aktort tartalmaz, nagy méretű, dinamikusan változó, magas fokú mobilitás jellemzi (sok kilépő és csatlakozó egyed alkotja), és viszonylag inhomogén. A másik „végállapot”: kevés tagból áll, kicsiny, alacsony mobilitású (ritka a be- és kilépés), kevésbé változékony, ugyanakkor homogén.

Mindez arra utal, hogy a nagy méretű, nagy elemszámú és heterogén társadalmi hálózatokon belül, a bennük zajló dinamikus folyamatok eredményeként, homogénebb és stabilan létező „fürtök” jönnek létre. Sőt, a legújabb kísérletek

¹³ Press és Dyson 2012.

¹⁴ Stewart, A.; Plotkin, J. 2013.

¹⁵ Hilbe, C et al. 2014.

¹⁶ Palla, et al. 2007. 644.

azt is megmutatják, hogy a költséghatékonyság célfüggvényét követő ágensek, akik számára megengedett a migráció és egyéni preferencia követése is, olyan modulrendszerűen szerveződő társadalmat hoznak létre, amely gyorsabban evolválódik, hatékonyabban és könnyebben adaptálódik, mint egy homogén populáció.¹⁷

A hagyományos társadalomtudományokon szocializálódott olvasó, eddig eljutva, üveges szemekkel meredhet a sorokra, és azt kérdezheti: mi köze ezeknek a számítógépes modelleknek és megoldásaiknak Marx eredeti gondolataihoz? Kiolvasható-e belőlük bármilyen üzenet a 21. század kaotikus világa számára? A bemutatott elemzések azért fontosak, mert segíthetnek választ adni az „ellenállhatatlanság” kérdésére. Az ugyanis tagadhatatlan: az elmúlt évezredek nem a kommunizmus ellenállhatatlanságát mutatták. Éppen ellenkezőleg, a történelem ellenállhatatlan eszméi napjainkig az állam, a piac és a magántulajdon – oly sokat kárhoztatott intézményei – voltak. Még az elmúlt két évszázadban rendre előbukkanó – és időlegesen gyakran sikeres – kommunakísérletek sem tanúskodtak a kommunizmus elkerülhetetlenségéről. Ennek tükrében fontos, hogy a matematikai modellek megengedő választ kínálnak a kommunizmus gondolatára. Arra utalnak: bizonyos feltételek mellett az intézményi evolúció kiformalíthat olyan közösségi életpályákat, amelyek kevésbé piacos kisközösségek stabil létezésére utalnak.

Ugyanakkor, ha a matematikai modelleket szembesítjük Marx a kommunizmusra utaló – nem túl bőbeszédű – megjegyzéseivel, két érdekes és ellentmondásos tényre hívhatjuk fel a figyelmet. Az egyik a kommunizmus létrejöttével kapcsolatos. Mint a mottó is utal erre, Marx elutasította a kortársai közül sokak által igényelt jövőkonstruálást. Eredeti elképzelése szerint a kommunizmus létrejöttét nem egy fejben megkonstruált, tökéletes társadalom képe vezérli majd. Arra inkább egy hosszú időn keresztül zajló, folyamatos kísérletezés lesz jellemző. Vagyis nem egy ideál megalkotása a cél, hanem egy működőképes, az egyének szabad fejlődését biztosító közösség létrejötte, amelyet tagjai a maguk igénye szerint formálhatnak tovább. Az idézett matematikai modellek egyértelműen igazolják Marxnak az evolúciós barkácsolás és folyamatos tökéletesítés melletti érvelését.

Másrészről ugyanakkor a matematikai egyenletek óvatosságra intik a forradalmárokat – Marxot és követőit –, amikor a szabad emberi társadalom létrejöttének legfontosabb korlátjaként azonosított magántulajdont, piacot és pénzt, illetve a munkamegosztás egész rendszerét és a mindezeket fenntartó és erőszakot is alkalmazó államot szét kívánják törni. Ezek a formális intézmények kétségkívül külsődleges és gyakran súlyos kényszereket jelentenek, ám nagy méretű

¹⁷ Clune, J. et al. 2013.

közösségek ezeket nem nélkülözhetik. Mielőtt tehát sutba dobánk ezeket, számot kell vetni azzal, hogy kikapcsolásuk a társadalom széteséséhez vezethet. Ugyanakkor a kísérleti szimulációk arra is utalnak, hogy ha elegendően gazdag az adott közösség, megengedheti magának, hogy a teljesítménykényszeret, illetve a versenyképességet, illetőleg a hatékonyság növelésének kényszerét részben enyhítse.

Az elmúlt évtizedben a 21. század globális társadalmának sok szempontból ijesztő képe bontakozott ki előttünk. Ezt több milliárd, egymástól független, véletlenszerűen összeverődött, közös múlt nélküli, bizonytalan identitású egyén alkotja, akik jórészt nélkülözik a szociális integráció hagyományos intézményeit – család, kisközösség –, és akiket pusztán az állam szabályozó, ellenőrző és büntető intézményei tartanak össze. Nap mint nap szembesülünk az emberiség egyre súlyosbodó – gazdasági, társadalmi, ökológiai, politikai és identitásbeli – zavaraiival. Ebből a szemszögből kifejezetten pozitív üzenete lehet annak, hogy a hivatkozott szimulációs kísérletek a társadalmi rendszer általános működés-módjából adódó, evolúciósan stabil stratégiaként felkínálják a kommunisztikus közösségeket. A részben államokra, részben ezek integrációira, részben az államokon belül, autonóm térségekre bomló emberiség közösségein belül fokozatosan egy újabb „fázisátalakulás” mehet végbe.

Olyan öngazgató kisközösségek jöhetnek létre, és persze bomolhatnak fel, amelyek az őket körülvevő – a lehetséges életprogramjaik szempontjából áttekinthetetlenül heterogén egyének sokasága alkotta – globális társadalomban „úsznak”. Ezeken a kommuna típusú közösségeken belül magas szintű a bizalom és a szabálykövetés, a feltétlen együttműködő-készség és a toleráns konfliktuskezelés, kiemelkedő mértékű a közösségi aktivitás és a körülmények javítására irányuló motiváltság, így gyorsan halmozódhat fel a társadalmi tőke. Vagyoni szempontból viszont inkább egyenlők, életmódjukat tekintve viszonylag homogének, fontosnak tekintik az egyenlőséget, az önkéntes közösségi munkát és a szolidaritást. Más oldalról viszont a megvásárolható szolgáltatások választéka – a globális társadalom nyújtotta lehetőségekhez képest – behatárolt, és erős csoportnyomás nehezedik az egyénre, hogy tartsa be az adott közösség elvárt viselkedésmintáját és életmodelljét.

A kommuna tagjai elfogadják azokat a hátrányokat, amelyek a magántulajdon és a piaci verseny részleges kikapcsolásából adódnak, mert úgy gondolják, kárpótolják őket azok az előnyök, amelyek viszont a kényszerek hiányából fakadnak. Egy végtelenségig felcsigázott igényeket keltő, ugyanakkor egyenlőtlen és a fogyasztás növekedése szempontjából erősen korlátozott glóbuszon a kommuna típusú közösségek stabil megoldást kínálhatnak. A modellek egyértelműen felrajzolnak olyan fejlődési pályákat, amelyek a kommunizmus hagyományos modelljét célzó mintázatú közösségek létrejöttére utalnak: kevésbé piacosak, kevésbé a magántulajdon által mozgottak, szolidárisabbak és empátikusabbak,

jobban támaszkodnak a szolgáltatáscserére, a közös használatra, és szabadabb kilépést biztosítanak a munkamegosztás „ketreceiből”.

Kérdés azonban, hogy az elkövetkező évtizedekben lehet-e reális esélye annak, hogy a filozófusok álma és a matematika jövődölése valósággá válik? Korunk embere számára ugyanis a matematikai képleteknél fontosabb: van-e jele annak, hogy változik a világ? Két szint: egyrészt, mint az élővilág ökológiájánál általában, az emberi társadalom fejlődését alapvetően meghatározza két hatás: az ágensnek motivációja, amely behatárolja viselkedésüket, és a környezet korlátozottsága, amely szintén behatárolja az egyének előtt álló lehetőségeket. Egyrészt a határboldogság nullához tart, másrészt az ökológiai rendszer korlátozott.¹⁸

A társulásokat az egyedek alapvetően a költség-haszon számbavételével „barkácsolják”.¹⁹ A történelem során is alapvetően a közös lét előnyeinek és hátrányainak folyamatos számbavétele alapján formálódtak ki az egyre nagyobb közösségek. A kérdés: vajon az előttünk álló évtizedekben azonosíthatók-e olyan hatások, amelyek az emberiséget a közösségeik újraformálására készítenék? Alapvetően két fontos hatás formálja az ember viselkedését: egyrészt a gazdagságnövelésre irányuló motivációja, másrészt az előtte álló lehetőségek korlátozottságának mértéke. A 21. században ez a két hatás alapvető változáson megy keresztül. Egyrészt a „vagyonépítés” motivációját lecsökkenti, hogy a fogyasztás „határboldogsága” nullához tart. Egyre többen érkeznek fel a Maslow-piramis tetejére, ahol a fogyasztás előidézte boldogságnövekedés lecsökken.²⁰ (A második hatás, hogy beleütköztünk az ökológiai rendszer korlátaiba, vagyis az emberiség ökológiai lábnyoma – már az adott vagyoni egyenlőtlenségekkel jellemezhető glóbuszon is – meghaladja a Föld méreteit.²¹ Emiatt már a fogyasztás korábbi szintjének a fenntartása és a kényszerű kiegyenlítés is csak alapvető viselkedésmódosulással lehetséges csupán.)

A felsoroltakon kívül még egy új – a közösségbarkácsolást megkönnyítő – jelenség bontakozott ki: az internet és az ezen alapuló szociális média. Ez alapvetően arra vezetett, hogy a kapcsolatok tranzakciós költségei lecsökkentek. Ez arra utal, hogy az együttműködő partnerek felkutatása, a megállapodás, a kapcsolat ellenőrzése és számbavétele a korábbihoz mérten a töredékére csökkent. Ezzel olyan új üzleti és nem üzleti kapcsolatok válnak lehetővé, amelyek korábban elképzelhetetlenek voltak. Amikor azonban megváltoznak a tranzakciós költségek, az emberi társulásokban és szerveződésekben új modulok és új hierarchikus szintek jöhetnek létre. Ez azt jelenti, hogy a régi, részben egymásba skatulyázott

¹⁸ Marosán 2004.

¹⁹ I.m.

²⁰ I.m.

²¹ Bradwhow et al. 2014

társulások felbomolhatnak, és szinte észrevétlenül újak jelenhetnek meg. Ez a két hatás néhány alapvetően új jelenséget hívott életre az elmúlt évtizedben, amelyek mind az egyéni és a közösségi viselkedés alapvető módosulására utalnak. Amikor a költségek számottevően módosulnak, újrakezdődik a közösségformálás.

Egymástól – látszólag – távoli jelenségek egész tömege bukkant fel az elmúlt évtizedben. Ezek mindegyike a kommuna típusú közösségek létrejötte felé mutatóan befolyásolja az emberi motivációt. Ilyen jelenségek: az önkéntes egy-szerűség,²² a nulla marginális költségű gazdaság,²³ a megosztás gazdasága,²⁴ szí- vességgazdaság,²⁵ a szabadúszók gazdasága,²⁶ a „szabad városok” társadalma.²⁷

Az emberiség – szinte észrevétlenül – belépett a kommunista forradalom korszakába. Legfeljebb ezt a forradalmat nem véres harcok kísérik, és nem bari- kádon küzdő forradalmárok vívják. Az átalakulást kevésbé a pénz száműzése és a magántulajdon kisajátítása, inkább a vagyonok rendszeres újraelosztása, főként pedig új viselkedési formák kikísérletezése, új közösségtípusok létrehozása és – hangozzon ez bármilyen meglepőnek és kevésbé harciasnak – alapvetően a kultúra és a tudomány művelésén alapuló életmód kiformálása viheti előre. Ám mind a matematika jelzéseiből, mind pedig a társadalmi változások sokasodó jeleiből ugyanazt a meghökkentő következtetést vonhatjuk le: a 21. század a kommunizmus százada lesz.

Irodalom

- Abergel, F. Aoyama, H. Chakrabarti, B. Chakraborti, A. Ghosh eds. (2014): *Econophysics of Agent-Based Models*. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London, Springer.
- Botsman, Rachel and Roo Rogers. What's Mine Is Yours (2010): *The Rise of Collaborative Consumption*. New York, Harper Business.
- Boyd, R. et al. (2003): The evolution of altruistic punishment. *PNAS*. 100. (6).
- Bradshaw, C. – Brook, B. (2014): Human population reduction is not a quick fix for environmental problems. *PNAS*. Vol. 111. (46).
- Camerer, C. et al. (2006): When does „Economic Man” Dominate Social Behavior? *Science*. Vol. 311.
- Camera, G. et al. (2013): Money and trust among strangers. *PNAS*. 110. (37).
- Elgin, D.; Arnold. M. (1977): Voluntary Simplicity. *The Co-evolution Quarterly*. Summer

²² Volutarily simplicity – Elgin, D. 1973.

²³ Zero marginal cost society – Rifkin, 2014.

²⁴ Sharing economy – Botsman, R. Rogers, R. 2010.

²⁵ Economy of regard – Halpern, 2010.

²⁶ Economy of freelance workers – The Economist 2015. jan. 3.

²⁷ Chartered city – Mallaby, S. 2010.

- Engels, Friedrich; Marx, Karl (1976): A német ideológia. *MEM* 3. kötet. Budapest.
- Fehr, E.; Fischerbacher, U. (2003): The nature of human altruism. *Nature*. Vol. 425. 785–790.
- Güerck, Ö. et al. (2006): The Competitive Advantage of Sanctioning Institutions. *Science*. Vol. 312.
- Halpern, D. (2010): *The Hidden Wealth of Nations*. Polity.
- Helbing, D.; Yu, W. (2009): The outbreak of cooperation among success-driven individuals under noisy conditions. *PNAS*. Vol. 106. (8).
- Hilbe, Ch.; Wu, B.; Traulsen, A.; Nowak, M. (2014): Cooperation and control in multiplayer social dilemmas. *PNAS*. Vol. 111. (46).
- Mallaby, S. (2010): The Politically Incorrect Guide to Ending Poverty. *Atlantic Magazine*. (July–August).
- Marosán György (2012): A kommunizmus matematikai elmélete. *Mozgó Világ*. 2012. 7.
- Marosán György (2004): *Hogyan készül a történelem?* Budapest, Money Plan Kft.
- Marx, Karl (1967): A tőke. I. könyv. *MEM* 23. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Palla, G. Barabási – A. Vicsek, T. (2007): Quantifying social group evolution. *Nature*. 446.
- Press, W. – Dyson, F. (2012): Iterated Prisoner's Dilemma contains strategies that dominate any evolutionary opponents. *PNAS*. Vol. 109. 10409–10413.
- Rifkin, J. (2014): *The Zero Marginal cost Society: The Internet of things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism*. New York, Palgrave Macmillan.
- Schelling, Th. (1969): Models of segregation. *Am. Econ. Rev.* Vol. 59. 488–493.
- Sigmund, K. et al. (2010): Social learning promotes institutions for governing the commons. *Nature*. Aug. 12.
- Stewart, A. – Plotkin, J. (2013): From extortion to generosity evolution in the Iterated Prisoner's Dilemma. *PNAS*. Vol. 110. 15348–15353.
- Traulsen, A. et al. (2012): An economic experiment reveals that humans prefer pool punishment to maintain the commons. *Proc. Royal Society B*.
- Turchin, P.; Currie, T.; Turner, E.; Gavrillets, S. (2013): War, space, and the evolution of Old World complex societies. *PNAS*. 110. (41).

Karl Marx kommunizmusképe
a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tükrében

Karl Marx terjedelmes életművét vizsgálva egyértelműen szembetűnik, milyen kevés szöveg foglalkozik a kapitalizmust felváltó-meghaladó társadalom leírásával, illetve tárgyalja részletesen, miként valósítható meg a marxi alapokon elgondolt kommunizmus a gyakorlatban. A német gondolkodó műveit olvasva az a benyomásunk lehet, hogy szerzőjük nem akarta kidolgozni a posztkapitalista társadalom kialakításának stratégiáit, így összességében megállapítható: a marxi kommunizmus létrehozásának eszközei csak korlátozottan, töredékesen, hiányosan állnak az emberiség rendelkezésére.

A marxi szövegek olvasói számára hiányosságnak tűnő elzárkózás a posztkapitalista társadalom leírásától, továbbá a megvalósítható kommunizmus ügyét szolgáló tényleges irányelvek megadásától nagyon is tudatos lépés volt Marx részéről: szándéka szerint többek között azért értekezett keveset ezekről a témákról, mert úgy ítélte meg, elméletét ily módon tudja megkülönböztetni, mi több elhatárolni az általa tudománytalannak minősített utópista szocialisták a fennálló társadalmi bajok megoldására, orvoslására kidolgozott spekulatív programjaitól. Marx – saját szavaival élve – nem kívánt „*recepteket előállítani a jövő lacikonyhája számára*”,¹ mint ahogyan azt előtte egyes ambiciózus és álmodozó szocialista gondolkodók megtették.

Az utópistákkal ellentétben Marx nem valamilyen előzetes terv alapján kivitelezhető, mesterséges konstrukcióként tekintett a kommunizmusra, továbbá nem gondolta, hogy a jövő társadalmát egy normatív vagy erkölcsi ideálkép alapján megálmodott programot követve lehet, sőt kell megvalósítani. Számára a posztkapitalista társadalom kiépülése a kapitalista termelési módban megmutatkozó társadalmi mozgások és a rendszerben jelenlévő mechanizmusok működésének következménye, a jelenben kimutatható és érvényesülő anyagi feltételek, illetve trendek végkimenetele, végeredménye.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* azon kevés marxi művek közé tartozik, melyekben Marx konkrétan nyilatkozik arról, milyen lesz a jövő társadalma. Bizonyos szövegrészleteket – kiemelten a *Magántulajdon és kommunizmus* című fejezetet – tanulmányozva egész pontosan abba nyerhet az olvasó betekintést, milyen lesz az egyén léte a kommunizmusban.

¹ Marx 1981. 15.

Az 1844-es *Párizsi kéziratok*ban Marx a kommunizmus elméleti változatait vizsgálva kijelenti, hogy az elidegenedés megszűnése csak a magántulajdont pozitívan felszámoló kommunizmusban lehetséges.² Tagadja, hogy az elidegenedés megszűnhet egy olyan társadalomban, amely a magántulajdont általánossá teszi, mindenkit bér munkássá változtat, felszámolja az egyéniséget-egyediséget. Marx ezt az erőszakosan egalitárius társadalmat nevezi nyers kommunizmusnak. A nyers kommunizmus törekvéseit az irigység³ motiválja, legyen annak megvalósulási formája tisztán politikai természetű, demokratikus vagy despotikus: mindent meg akar szüntetni, ami nem alkalmas arra, hogy magántulajdonként mindenki birtokolhassa, világában egyedül a fizikai közvetlen birtoklás számít az élet és a létezés egyetlen céljának, a magántulajdon viszonya marad a közösségi viszony a dolgok világához, s az egyének által birtokolt tulajdonnal szemben pedig az általános magántulajdon áll. Mindez abban az állati formában mondódik ki – szól Marx példája – ahogy a nyers kommunizmus a házassággal a nőközösséget állítja szembe, melyben a nő közösségi és közös-közönséges tulajdon lesz.

A nyers kommunizmus a művelődés és a civilizáció egész világának (elvont) tagadásaként jelenik meg, de ez csak lépés az elidegenülés megszüntetésének útján, amely ugyanolyan utat tesz meg, mint maga az elidegenedés.⁴ Többre, átfogóbb változásra van szükség az igazi kommunizmus megvalósulásához a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban írtak szerint: éspedig a magántulajdonnak – mint emberi önelidegenülésnek – a pozitív megszüntetésére. Megtartva az eddigi fejlődés egész gazdagságát – fogalmaz Marx –, vissza kell találnunk elidegenült lényegünkhöz, a magántulajdon összes megszüntetése által, amely az összes emberi érzék és tulajdonság teljes emancipációját hozza magával. Utóbbi megállapítás háttérében a következő gondolat áll: Marx úgy véli, a magántulajdonon alapuló tőkés rendszer olyan ostobává és szűklátókörűvé tette az emberiséget, hogy az egyén abban a hitben él, egy tárgy csak akkor az övé, ha közvetlenül birtokolja, megeszi, megissza, testén viseli, lakja, stb., melynek nyomán az összes fizikai és szellemi érzéknek a helyébe az összes érzék elidegenedése, a bírás érzéke lépett. Marx úgy véli, a tőkés viszonyok közepette erre az „abszolút szegénységre”⁵ redukálódott az emberi lényeg, de ez nem lesz mindig így: a magántulajdon

² Marx 1977. 132–137.

³ Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban a következőképpen ír az irigységről a nyers kommunizmus vonatkozásában: „Az általános és hatalomként konstituálódó irigység az a rejtett forma, amelyben a kapzsiság előáll, és csak más módon elégit ki magát. Minden magántulajdonnak mint olyannak a gondolata legalább a gazdagabb magántulajdon ellen fordul mint irigység és egyenlősítési vágy... A nyers kommunista csak ennek az irigységnek és az elképzelt minimumból kiindul ezen egyenlősítésnek a kiteljesedése.” (Marx 1977. 130.)

⁴ Marx 1977. 128.

⁵ I. m. 138.

összes megszüntetése az összes emberi érzék és tulajdonság teljes emancipációját hozza magával a jövő társadalmában, ahol a szükséglet vagy az élvezet elveszíti egoisztikus természetét, a természet pedig pusztá hasznosságát, mivel a haszon emberi haszonná lesz.

Az elidegenedés kommunizmus általi megszüntetésének folyamata dialektikus mozgást ír le, melynek kapcsán Peter Hudis *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism* című könyvében arra hívja fel a figyelmet, mennyire élenként foglalkoztatja Marxot a *Párizsi kéziratokban* Hegel tudatmozgás-konceptiója, ezen belül is kiemelten a konkrét, abszolút negativitás, a tagadás tagadásának mozzanata.⁶ Hudis *A hegeli dialektika kritikája és A szellem fenomenológiájának* VIII. fejezetét kommentáló szemelvényeket a kommunizmusról szóló szövegrészekkel egybeolvasva arra a következtetésre jut, hogy Marx a hegeli negativitás dialektikájának kritikai alkalmazásával vezeti be az új társadalom gondolatát.⁷

Marx szerint „[a] nagyság a hegeli Fenomenológiában és végeredményében – a negativitás dialektikájában mint mozgató és létrehozó elvben – tehát először is az [...], hogy [...] a munka lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert saját munkája eredményeként fogalmilag megragadja”.⁸ Ugyanakkor Marx bírálja is Hegelt, mert úgy ítéli meg, számára az emberi lényeg, az ember egyenlő az öntudattal, így annak elidegenülése nem más, mint az öntudat elidegenülése. Hegelnél a dialektikus mozgás szubjektuma egy elvont kategória, az öntudat, mely elidegenül önmagától, az elidegenedés megszüntetése pedig szintúgy egy elvont fogalom, a dologiság megszüntetése. Marx ezzel szemben azt mondja, hogy a mozgás alanya „a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kielégző valóságos, testi ember”,⁹ aki a tőkés társadalmi viszonyok közepette elidegenült önmagától, munkájától, a munka folyamatától és embertársaitól; az elidegenedés eme valóságos formáinak megszüntetése [*Aufhebung*] a konkrét, abszolút negativitás, a tagadás tagadása által valósulhat meg.

Hudis amellett érvel, hogy Marx a kommunizmus alakzatainak leírásakor a hegeli negativitás dialektikájának sémáját alkalmazza. A nyers kommunizmus megszünteti a magántulajdont, de helyébe bevezeti a kollektív tulajdont: a tulajdon eme tagadása az első negáció, az elvont negativitás hegeli kategóriájának felel meg. Szükségszerű lépés ez az elidegenedés megszüntetésének és az új társadalom kiépülésének útján, de nem a dologi-függőségi viszonyok megszűnésének állapota, mert még feltételezi azt, amit tagad, jelesül a tulajdont. A második negáció, a konkrét, abszolút negativitás, a tagadás tagadása jelenti az igazi felszabadulást,

⁶ Hudis 2012. 56–75.

⁷ I. m. 72.

⁸ Marx 1977. 192–193.

⁹ I. m. 199.

a tulajdon birtoklásának tagadása és „az emberi életnek mint az ő tulajdonának vindikálása”¹⁰ a *valóságos kommunizmus* vagy, más helyütt a *Párizsi kéziratokban*, a „pozitív humanizmus”¹¹ által.

Hudis mindezekből azt a következtetést vonja le, hogy Marx számára a jövő társadalmának kiépülése egy hosszú, permanens folyamat;¹² a forradalmi átalakulást nem viheti végbe teljes egészében egy olyan intézkedés, mint a magántulajdon eltörlése vagy a burzsoázia politikai trónfosztása. „*A kommunizmus a legközelebbi jövő szükségyszerű elve és enegikus elve, de a kommunizmus nem mint olyan az emberi fejlődés célja – az emberi társadalom alakja*” – idézi Marxot, aki a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* nem enged abba különösebb betekintést, hogy milyen intézményi formákban ölt testet a kommunizmus mint az „*emberi életnyilvánítás totalitása*”.¹³

Ha erről szeretnénk többet megtudni, más műveket kell segítségül hívnunk. A kommunizmus berendezkedéséről szóló legkonkrétabb és -részletgazdagabb szöveg Marx kései írása, *A gothai program kritikája*. Az 1875-ben keletkezett szöveg – melyben Marx a kommunizmust két megvalósulási fázisra különíti el –, egyértelműen közgazdaságtanilag előadott mű; szerzője történelmi-gazdasági determinista álláspontra helyezkedik, már nem annak a filozófiai antropológiának a művelője, mint a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* idején.

A gothai program kritikájában Marx a kommunizmus alsó és felső szintjén is értekezik a posztkapitalista társadalom politikai berendezkedésének specifikumairól. A nem „*saját alapján kifejlődött*”¹⁴ kommunista társadalom, így a marxizmus kommunizmus alacsonyabb szintje, „*minden vonatkozásában, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik*”.¹⁵ Az alsó szinten még töredékeiben él a burzsoá jogrend, mely „*egyenlőtlen jog, egyenlőtlen munkáért*”.¹⁶ Államról azonban már a kommunizmus alsóbb szintjén sem beszélhetünk, hiszen az állam, mint az osztályuralom szerve, az osztályviszonyok megszűnésével együtt hal el a kommunista társadalomban.

A kommunista társadalom politikai felépítménye mindkét szinten összefügg gazdasági alapzatával, a kommunista termelési móddal, amely hatékonyabban, racionálisan, az emberek szükségleteivel összhangban működik, nem úgy, mint az igazságtalan, kizsákmányoló, anarchisztikus és szuboptimális hatékonyságú kapitalizmus. A posztkapitalista társadalom gazdaságának i) termelési viszonyai

¹⁰ Marx 1977. 208.

¹¹ I. m. 209.

¹² Hudis 2012. 73.

¹³ Marx 1977. 148.

¹⁴ Marx 1975. 23.

¹⁵ Uo.

¹⁶ I. m. 24.

között a termelési tényezők kollektív tulajdonban vannak, tehát a munkások munkaejeje a kizsákmányoló kapitalista termelési módtól eltérően már nem áruként van jelen a gazdaságban, ennek megfelelően a kommunizmusban sem a termelési tényezőknek, sem pedig a fogyasztási cikkeknek nincs piaca, illetve ára. A kommunizmus alsó és felső szintjén a munkások rendelkeznek az összes termelési tényező, tehát saját munkaejükhöz felett is, így a ii) termelési mód egésze a kommunista társadalom mindkét szintjén elemi változásokon megy keresztül a kapitalista termeléshez képest. A kapitalizmus irracionális, anarchisztikus és értéktörvények szerinti gazdálkodását felváltja a racionálisan-tervszerűen és hatékonyan gazdálkodó kommunista termelés, melyben nincs ártermelés.

Utóbbi tételt a marxista hagyomány olyan befolyásos teoretikusai igyekeztek elhomályosítani, mint Kautsky és Lenin, nem is beszélve Sztálinról, aki *A gazdasági vita résztvevőihöz* című 1951-es cikkében¹⁷ nem tartotta összeegyeztethetetlennek az ártermelést a központi irányítású szovjet tervgazdasággal. Marx velük ellentétben viszont úgy gondolja, az ártermelésnek nincs helye a kommunizmusban, ahogyan az áruk piacának és a pénznek sincs; utóbbi egyszerűen feleslegessé válik, mert a munka társadalmivá válása nem utólag, a pénzforma közvetítésével megy végbe a piacon, hanem kezdetektől fogva társadalmi jellegű, illetve a termelők sem különülnek már el egymástól.

Végezetül Marx azt is állítja, hogy a megtermelt iii) javak elosztása is másképpen alakul a posztkapitalista társadalomban, a két szakasz során nem egyforma módon. Az alsó szinten mindenki képességei szerint dolgozik, és teljesítménye szerint részesül a megtermelt javakból, ez azonban Marx szerint igazságtalan; az igazságos elosztás csak a magasabb szinten valósul meg, ahol az első szakaszhoz hasonlóan mindenki képességei szerint dolgozik, illetve veszi ki a részét a termelőmunkából, viszont nem teljesítménye, hanem szükségletei szerint részesedik a megtermelt javakból.

Összegezve Marx tehát az ártermelés, a magántulajdon, valamint a pénz- és a piaci viszonyok felszámolásán keresztül kívánja létrehozni a kapitalizmusnál hatékonyabban, az emberek szükségletei szerint termelő társadalom gazdaságát, melynek kiépülése egy új politikai berendezkedés létrejöttét eredményezi – valamint lehetővé teszi, hogy megszűnjön a kapitalista termelési mód sajátos jellemzője, az elidegenedés. Mindezekből következik, hogy a politikai cselekvésen, elhatározáson és fellépésen túl a megvalósításhoz a posztkapitalista társadalom politikai gazdaságtanának kidolgozása sem nélkülözhető.

Mint azt M. C. Howard és J. E. King a marxista ökonómia történetét feldolgozó monumentális könyvében kiemeli,¹⁸ a posztkapitalista társadalom politikai

¹⁷ Stalin 1951.

¹⁸ M. C. Howard – J. E. King 1992. 356–359.

gazdaságtanának olyan általános kérdéseket kell megválaszolnia, mint például (1.) hogy a kommunizmusnak a kapitalizmussal összefüggő viszonyban kell-e léteznie, vagy egy teljesen izolált gazdasági rendszerként kell-e fennállnia? Vagy (2.) hogy az emberek szükségleteinek kielégítésében a kapitalizmusnál gazdaságilag hatékonyabb kommunizmusban miként határozhatóak meg az emberek szükségletei; vajon ugyanolyanok maradnak, mint a kapitalizmusban, vagy pedig megváltoznak? Emellett az sem egyértelmű, hogy ténylegesen hatékonyabban fogja a kapitalizmust felváltó termelési mód kielégíteni az emberek szükségleteit, vagy csak jobban meg tudja határozni azokat? Még egyszerűbben (3.): mi alapján dönthetjük el, hogy a kommunizmus gazdasága hatékonyabb a kapitalizmusénál? Példának okáért, mert demokratikusabb, mint elődje, miközben az államszocializmus történelmi tapasztalata pont ennek ellenkezőjét bizonyította be? A megvalósult, magukat kommunistaként meghatározó államok, melyekben az erőszak a társadalom minden szférájában jelen volt, így eltávolodtak az egyéni szabadság kommunizmusban való kiteljesedésének marxi alapgondolatától. Ez a probléma összefügg a szocializmussal kapcsolatban feltett egyik leggyakoribb kérdéssel (4.): vajon mennyiben tekinthető relevánsnak a megvalósult szocialista-kommunista társadalmak történelmi tapasztalata a marxi eszmékhez mérten?

Vannak azonban olyan általános, nem feltétlenül körülményspecifikus, az államszocializmus történelmi tapasztalatától független problémák, melyekkel minden egyes olyan kommunisztikus-szocialisztikus programnak számolnia kell, amely marxi alapokon pénz és piac nélkül akarja kiépíteni a jövő társadalmát és annak gazdaságát, valamint ezeket az előírásokat követve kíván kísérletet tenni politikai gazdaságtanának kidolgozására.

Többek között ezekre a problémákra világít rá a Bence György, Kis János és Márkus György által jegyzett *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* című, a Kádár-korszakban betiltott mű, amely – véleményem szerint – Kornai János könyve, *A szocialista rendszer* mellett a legjobb és legátfogóbb magyar nyelven keletkezett írás a posztkapitalista társadalom politikai gazdaságtanáról. A szerzők szerint annak ellenére, hogy Marx nem írta le pontosan, hogyan működik a szocialista gazdaság, nagyon határozott elképzelései voltak annak általános működési elveiről. Szerintük Marx a posztkapitalista gazdaságban egyszerre akarja egyesíteni a „*kapitalista és a prekapitalista gazdasági rendszerek eddig egymást kizáró sajátosságait*”,¹⁹ azaz egy olyan gazdaságot képzel el, melyben dinamikusan fejlődik a technológia, a termelés pedig ésszerűen, valamint az emberek szükségleteinek megfelelően zajlik. Ennek a gazdaságnak a működési elveit a „*tőkés gazdaságban érvényesülő tendenciák vetítik előre*”,²⁰ de csak részlegesen. A szocialista gazdaságot

¹⁹ Bence–Kis–Márkus 1992. 79.

²⁰ I. m. 75.

ugyanis nem teljesen egy kapitalista üzem analógiájára építve kell kialakítani, mivel a „*gazdaság egészévé általánosított üzem nem veheti át a tőkés piac valamennyi funkcióját*”.²¹ A kapitalizmusban az üzemek tőkés vállalkozások, melyek a piaci viszonyokba ágyazottan működnek, és a piactól kapják a társadalmi feladatokat, valamint a „*lehetőségek közötti választás gazdasági racionalitásának kritériumait*”.²² A posztkapitalista gazdaságban, mint tudjuk, azonban nincs piac, így egy más, nem piaci viszonyok közé beágyazott intézménynek kell ellátnia annak feladatait, melyek közül a legfontosabb a társadalom szükségleteinek számbavétele. Ez az intézmény a szocializmusban a szabad termelők társulása, benne a társadalmi szükségletek számbavétele és a termelési célok meghatározása az egész közösség feladata. Egy ilyen rendszerben a szabad emberek számára lehetőség nyílik arra, hogy „*a termelés produktumaihoz fűződő szabad, közvetlen viszonyban döntsék el, mi kell és mi nem kell nekik*”, és tájékoztassák a termelést irányító szervet, amely „*számba veszi a kapacitásokat, felméri, hogy a különböző termelési egységek mennyi és milyen fajta munka illetve eszköz felhasználásával tudják előállítani a szükséges termékeket, s kialakítja a közvetlen üzemegységekig lebontott népgazdasági tervet*”.²³

A posztkapitalista társadalomban a gazdasági tervezés munkaidő alapú értékkalkulációval történik; a tervezők abban gondolkodnak, hogy az összetett, szakképzett, speciális munkát vissza lehet vezetni egyszerű munkára. Ez a tétel Marx azon megállapításán alapul, hogy a kapitalista gépi nagyiparban a munkafolyamatok végtelenül leegyszerűsödnek, és mechanikussá válnak. Azonban erre a predikcióra a gépi nagyipar fejlődése rácaffolt; „*a modern nagyipar evolúcióját a szakképzettségi szintek jóformán folyamatos átmeneteinek kialakulása kíséri, s az elméleti és alkalmazott tudomány eredményeinek elsajátítása mind nagyobb szerepet kap a döntési pozíciók alatti szinteken, bizonyos végrehajtói munkakörökben is*”.²⁴ A gazdasági költségszámításnak így mindig számolnia kell a szakképzett, speciális és összetett munkákkal, melyek nem redukálhatóak le tanulatlan, egyszerű munkára.

A munkaidő alapú gazdasági kalkuláció nem így jár el, nem tudja elvégezni az összetett munka egyszerű munkára való lebontását, azaz képtelen egy egységes vonatkozási rendszer segítségével megállapítani az osztársadalmi termelés során előállított javak értékét, melynek szomorú következménye, hogy „*nem is rendelkezik ökonomiai kritériumokkal a technikailag egyaránt megvalósítható felhasználási alternatívák közötti racionális választáshoz*”.²⁵ Az elosztást a központi munkaidő-kalkuláción alapuló gazdaság csak a fogyasztói autonómia korlátozásával tehetné

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ I. m. 84.

²⁴ I. m. 105.

²⁵ I. m. 88.

meg, azaz pontosan meg kellene határozni, hogy kinek mi és mennyi jár a megtermelt javakból. Egy ilyen típusú gazdaság pedig összeegyeztethetetlen Marx törekvéseivel, aki a posztkapitalista társadalomban a technika rendszeres fejlődését és a szükségletek rendszeres, szabad kibontakozását akarja.

A szerzőhármás értékelése szerint Marx legalapvetőbb és ma is időszerű történelemfilozófiai gondolata az, hogy a társadalom emberibbé tétele, humanizálása összekapcsolható a technika és a tudomány fejlődésével, optimalizációjával, racionalizációjával; azt állítják „*Marx történelemfilozófiájában a szabad individualitás kibontakozásának eszméje és a technikai fejlődést is magában foglaló össztársadalmi dinamika feltételezése*”²⁶ összefüggenek egymással. Az anyagi szükségletek nyitottá és dinamikussá tétele, „*a legszélesebb értelemben vett emberi gazdagságot állandóan továbbfejlesztő termelés nélkül*”²⁷ az individualitás nem tud szabadon kibontakozni. Fogyasztói szokásaink szabad megválasztása az életformák önálló és tudatos alakításának elengedhetetlen feltétele; a köztük való szabad választás éppen ezért a Marx örökségét felvállaló szocializmus legalapvetőbb törekvése kell hogy legyen, főleg mert eleve számolnia kell a tömegfogyasztás változatosságával és változékonyságával, mint fontos tényezővel.

Bence, Kis és Márkus elutasít minden olyan társadalomszervezési alternatívát, „*amely választásra szólít fel bennünket a gazdasági dinamika, a technikai racionalitás és a szabad, harmonikusan fejlett egyéniség kialakításának célkitűzése között*”.²⁸ Ha elfogadjuk érveiket – és akkor még nem is hivatkoztunk a szocializmus megvalósításával szemben szkeptikus szerzők sokaságára: Ludwig von Mises-re, Friedrich von Hayekre, Friedrich von Wieserre, Nicolaas G. Piersonra és még számos gondolkodóra – akkor be kell látnunk, hogy a Marx által elgondolt, a tőkés termelésnél hatékonyabb, központosított munkaidő-gazdálkodás a piac kiküszöbölése miatt csak a „*gazdasági despotizmus valamilyen változatához vezethet*”,²⁹ illetőleg egy olyan posztkapitalista társadalom kiépüléséhez, melyben központilag határozzák meg az emberek szükségleteit, korlátozzák a fogyasztói szabadságot, és ahol a technológiát is csak körülményesen és óvatosan változtatják. Mindez pedig szemben áll Marx modernizációs és a *Gazdasági-filozófiai kéziratokból* megismert emancipatorikus-humanista törekvéseivel.

²⁶ I. m. 298.

²⁷ Uo.

²⁸ I. m. 300.

²⁹ I. m. 139.

Irodalom

- Bence György – Kis János – Márkus György (1992): *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum.
- Hudis, Peter (2012): *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*. Leiden–Boston, Brill.
- Marx, Karl (1977): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1975): A gothai program kritikája. *MEM*. 19. köt. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1981): A tőke. I. kötet. *MEM* 23. köt. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Stalin, J. V. (1951): *Economic Problems of The USSR, Remarks on Economic Questions Connected with The November 1951 Discussion*. Forrás: Marxist Internet Archive. www.marxist.org

A „közös” kategóriája A német ideológiában

Jelen tanulmányban *A német ideológia* olvasásán keresztül vizsgálom meg, hogyan definiálja Marx a „közös” kategóriáját szemben a kanti értelemben vett „mennyiségi kategóriákkal” (általános, különös, egyedi), és hogyan köti össze a „közös” kategóriáját a produktivitás fogalmával. Ezután azt elemzem, hogy e kapcsolatot hogyan valósítja meg a kommunista társadalomnak Marx által e műben felvázolt fogalma, és milyen problémák adódnak e megvalósításból. Először is lássuk magát az „összekötést”.

A német ideológia az ember lényegét közösségi léteként határozza meg. Ezt a lényegét az emberi munka, az emberi produktivitás valósítja meg a maga történeti folyamatában. Az ember lényege a természettel és más emberekkel való aktív, produktív viszonya. Marx tehát lényeg és létezés egységét állítja – nem Isten, hanem az ember vonatkozásában. Ez az egység nem más, mint a produkció. A produkció viszont elválaszthatatlan produktumától, amely így szintén az ember lényegéhez tartozik. „Ahogyan az egyének életüket megnyilvánítják, olyanok ők maguk. Az tehát, hogy mik, egybevág produkciójukkal, mind azzal, amit produkálnak, mind pedig azzal, ahogyan produkálnak. Hogy tehát az egyének mik, az produkciójuk anyagi feltételeitől függ.”¹ A produkció viszont feltételezi az egyének egymás közötti érintkezését. „Ennek az érintkezésnek a formáját megint csak a produkció szabja meg.” A produktív erő és a produkció viszonyai határozzák meg az egyének viszonyait és azok formáját, beleértve az „ideáknak, képzeteknek, a tudatnak” a produkcióját, valamint a nyelvét is.²

A jól ismert tézis szerint az élet határozza meg a tudatot. Az élet itt nem más, mint a természetet megmunkáló emberi-közösségi produktivitás történeti fejlődése: „az őt [ti. az embert] körülvevő érzéki világ nem közvetlenül fogva adott, önmagával mindig egyenlő dolog, hanem az iparosodás és a társadalmi állapot produktuma”, és pedig abban az értelemben történelmi produktum, hogy „számtalan nemzedék tevékenységének eredménye, amelyek mindegyike az előtte járónak vállán állt, annak iparát és érintkezését továbbfejlesztette,

¹ Marx–Engels 1974. 24. A *Produktion* szó esetén az eredeti fordításban használt „termelés” helyett következetesen a tágabb értelmű „produkció” kifejezést alkalmazom – C. Gy.

² I. m. 25, 29, 39.

társadalmi rendjét a változott szükségletek szerint módosította”.³ Az élet nem adott, hanem produkció és egyszersmind a produkció produktuma: e produktum egyrészt természeti, másrészt társadalmi-közösségi-történelmi. Az élet két aspektusa nem választható el. Az embernek mindig egy történelmi természettel és egy természeti történelemmel van dolga.⁴ „Az élet produkciója, mind a saját életé a munkában, mind az idegen életé a nemzésben, most már azonnal kettős viszonyként jelenik meg – egyfelől természeti, másfelől társadalmi viszonyként – társadalmiként abban az értelemben, hogy ezen több egyén együttműködését értjük”.⁵ Az együttműködés része a produktív erőnek, a természetet elsajátító produktivitásnak.⁶ Szemben a különös egyén autonómiájából kiinduló, azt általános elvvé emelő liberális gondolkodással (és az ugyanerre alapozó anarchista gondolkodással), Marxnál az ember lényegeként értett produktivitás nem választható el a közösség együttműködésétől. Ez az összefüggés a munkamegosztásban fejeződik ki. Ugyanakkor a munkamegosztás minden esetben a tulajdonviszonyok valamilyen rendjét vonja maga után.⁷ A tulajdon árutulajdon, az áru értéke pedig az elkészítéséhez szükséges munkaidőn alapszik. A tulajdon tehát nem más, mint elidegenedett és elidegenített munkaerő feletti rendelkezés. Ez pedig a munka megosztását feltételezi. „[M]unkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések – az egyikben ugyanazt jelentik ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység produktumára vonatkozólag jelentenek ki.”⁸ Ha az ember lényege abban áll, amit produkál és ahogyan produkálja, akkor lényegének elidegenedése munkája megosztott, diszjunkt mivoltára és arra a tulajdonviszonyra vezethető vissza, amelyben munkája során részt vesz.

A munkamegosztás formája tehát meghatározza az egyének viszonyait.⁹ A munkamegosztás az, ami az egyéneket előre meghatározott, látszólag természetadta tevékenységi körre korlátozza. Ebből következően az ember csak akkor valósíthatja meg valóságos lényegét, amely a közösségi produktivitás nem előre meghatározott történelmi folyamata, ha a „természetadta” munkamegosztás önkéntessé válik. A munkamegosztásnak különböző történelmi, illetve strukturális szintjei vannak, úgymint családi munkamegosztás, családok közötti munkamegosztás, illetve magának a munkának és produktumainak mind minőségi, mind mennyiségi megosztása. Mindez a társadalmi tulajdonviszonyok igazságtalanságához, a javak igazságtalan elosztásához vezet – igazságtalan,

³ I. m. 33.

⁴ I. m. 34.

⁵ I. m. 37–38.

⁶ I. m. 38.

⁷ I. m. 25.

⁸ I. m. 41.

⁹ I. m. 25.

amennyiben előre adott, „természetadta” meghatározottságokon, tehát nem az igazi emberi lényegen alapszik.¹⁰

A magántulajdonnal együtt jár az egyes egyén vagy az egyes család érdeke és a közösségi érdek közötti ellentét. Az ember saját lényegétől való eltávolodása, elidegenedése az egyénnek a közösségért-való-létével szembekerülő önmagáért-való-létéként jelenik meg. Erre erősítenek rá az emberi jogok, amelyek az embert másoktól elkülönült és saját magánérékére korlátozott szabad vagy inkább önkényes egyénként határozzák meg, a közösségi politikai életet pedig e jogok fenntartásának rendelik alá.¹¹ Fontos megjegyezni, hogy a közösségi érdek nem egy általános akaratot jelent, hanem az akaratok, érdekek közösségét, vagyis a közösségben aktívan részt vevő egyének kölcsönös egymásrataltságát.¹² *Az általános akarat a közösségi érdek illuzórikussá válása*, amely önálló formaként mint állam jelenik meg. Az állam tehát egy illuzórikus transzcendens közösséget fejez ki. Valóságában mindig diszjunkt különös (családi, törzsi, osztály-) érdeket képvisel, amely egy *pars pro toto* metonimikus beszédaktussal általánosnak mutatva magát uralkodik a többi különös érdek felett. Egyrészt tehát tagadja a valós közösségi érdeket (az érdekek közösségét), másrészt saját különös érdekét mint illuzórikus transzcendens közösségi érdeket, azaz mint általános akaratot állítja helyébe. „[A]z általános egyáltalán illuzórikus formája a közösségiségnek.”¹³

Marx alapvető teljesítményeként értékelhetjük, hogy a „mennyiségi kategóriákkal” (általános, különös, egyedi) szemben bevezeti a „közös” kategóriáját. Az emberi lényeg elidegenedése nem más, mint a „közös” kategóriájának elkülönülése és elfedődése az ellentmondásban adódó „mennyiségi kategóriák” rovására. Ami közös, az nem más, mint az emberek lényegeként értett produktív erő, amely csak közösségben bontakozhat ki. A különös egyénnek a közösségtől való elszakadása az emberi lényeg elidegenedését jelenti. A különös és a közös szétválasztása azt eredményezi, hogy „az ember saját tette egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigazza ahelyett, hogy ő uralkodik felette”.¹⁴ A munkamegosztás eredménye egy leszűkített, korlátozott tevékenység ráerőszakolása

¹⁰ I. m. 41.

¹¹ „Az úgynevezett emberi jogok egyike sem megy túl [...] az önző emberen, az emberen mint a polgári társadalom tagján, azaz mint az önmagába, magánérékébe és magánönkényébe visszahúzódott, s a közösségtől elkülönült egyénen. [...] a politikai emancipátorok az állampolgárságot, a politikai közösséget éppenséggel ezen úgynevezett emberi jogok fenntartásának pusztá eszközeként fokozzák le, azaz hogy a *citoyen* az önző *homme* szolgájának nyilvánítja, azt a szférát, amelyben az ember közösségi lényként lép fel, ama szféra alá degradálja, amelyben részlényként lép fel, végül nem az embert mint *citoyen*-t, hanem az embert mint *bourgeois*-t tekintik a tulajdonképpeni és igazi embernek.” (Marx 1957a. 367.)

¹² Marx–Engels 1974. 41.

¹³ I. m. 42.

¹⁴ I. m. 43.

az emberi produktivitásra: „vadász, halász vagy pásztor vagy kritikus, és annak kell maradnia, ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni [...]”.¹⁵ Az elidegenedés során az élet, azaz a munka, produkcióból és annak produktumából önfenntartássá és annak eszközzé válik. A produktív erő – az ember lényege – az embertől elválasztott hatalomként jelenik meg. Ennek alapja a közös és a különös elválása, a közösségi létből való megfosztottság, minthogy csak az emberek érintkezésében mutatkozhat meg a produktív erő az emberek önnön erejeként. A produktív erők dologi alakot öltenek, és magántulajdonként jelennek meg. Ebből következően az egyén csak annyiban sajátíthatja el a produktív erőt, ha árutulajdonossá, vagyis az elidegenedett és elidegenített munkaerő tulajdonosává válik.¹⁶

A kommunista társadalom célja a közösségnek oly módon történő megszerzése, hogy mindenki a maga képességei és hajlamai szerint bontakoztathassa ki produktív erőit, anélkül, hogy azok egy előre elrendelt tevékenységi körre korlátozódnának, hogy „ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadászak, délben halászok, este állattenyésztéssel foglalkozzak, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék”.¹⁷ Az embert nem egy diszjunkt tevékenység, hanem produktív ereje definiálja. Ez a produktív erő nem az ő tulajdona, amelyet elidegeníthet, hanem *maga az élet, amely elválaszthatatlan a közösség életétől, és csak abban nyer értelmet*. A produktív erő affektív erő: csak hatásként, a természetre és a társadalomra gyakorolt hatásként az, ami. Az emberek a produkciót, valamint a cserét és érintkezésük egyéb módjait saját közös erejüként élik meg: a munkamegosztás és a magántulajdon megszűnése az addig idegen és kiszámíthatatlan hatalomként megmutatkozó, kereslet-kínálati viszonyokon alapuló piaci mechanizmust is felszámolja.¹⁸ A társadalmat az exkluzív diszjunkciók (vadász, halász stb.) helyett inkluzív diszjunkciók (reggel vadász, délben halász stb.) szervezik meg. Az egyén élete a legkülönbözőbb tevékenységek konjugált sorozata, a konjunkció alapja pedig a produktív erő maximális kibontakoztatása. A kommunista társadalom maga nem más, mint a produktív erő e sorozatainak, a produktív egyéneknek a konnektív szintézise, „az emberek egyetemes érintkezése”.¹⁹

A világforradalom konnektív szintézise, a mindenoldalú függőségben, világtörténelmi együttműködésben létező egyének közösséggé válása – ez jelenti a kommunizmus megvalósulását. Másrésről erre a világtörténelmi létezésre

¹⁵ Uo.

¹⁶ I. m. 90.

¹⁷ I. m. 43.

¹⁸ I. m. 44.

¹⁹ I. m. 45.

kizárólag a proletariátus hivatott.²⁰ A proletariátusnak kell átvennie a politikai hatalmat, ő rendelkezik a közös tulajdonnal és szabályozza az általános produkciót:

„[A]mikor majd a proletárok sajátítanak el, termelési szerszámok tömegét kell mind-egyik egyén alá, a tulajdont pedig valamennyiük alá besorolni. Csakis egyesülés útján lehet végrehajtani [az elsajátítást], amely a proletariátus jellegénél fogva megint csak egyetemes lehet, és csakis forradalom útján, amelyben egyfelől megdöntik az eddigi produkciós és érintkezési mód és társadalmi tagozódás hatalmát és másfelől kifej-
lődik a proletariátus egyetemes jellege és az elsajátítás keresztülviteléhez szükséges energiája, továbbá a proletariátus levet magáról mindent, ami eddigi társadalmi helyzetéből még rajta maradt.”²¹

A kommunizmus szempontjából tehát a proletariátus érdeke az általános érdekek. A proletariátus ugyanakkor valóságában egy különös érdekeket kifejező „osztály nélküli osztály”: a tulajdon nélküli városi gyári munkások exkluzív osztálya. Vajon ezzel Marx – és nyomában a „létező szocializmus” – nem esik bele ugyanabba a „*pars pro toto*” metonimikus retorikába a proletariátus érdeke tekintetében, amelyet az általános akarat fogalma kapcsán maga Marx tárt fel? Marx a forradalomban az általános akaratot kifejező politikai hatalom kisajátításának szükségszerűségét állítja: „minden uralomra törekvő osztálynak, még ha uralma – mint a proletariátus esetében – az egész régi társadalmi forma és egyáltalában az uralom megszüntetését feltételezi is, először a politikai hatalmat kell meghódítania, *hogy a saját érdekeit ismét az általánosként mutathassa be*, amire az első percben kényszerítve van”.²² (Kiemelés – C. Gy.) Az általános akaratot mint illuzórikus közösséget kifejező régi hatalom csak egy újabb illúzió, egy újabb transzcendálás által dönthető meg. Az egyetlen osztály, amely képes megvalósítani a kommunizmust, a „forradalmi osztály”, a proletariátus. Tehát a kommunista társadalomban a proletariátusnak mint proletárdiktatúrának kell kifejeznie a – szükségképpen illuzórikus, mert transzcendens – általános akaratot. És mint politikai hatalom, ez szükségképp más, a kommunizmust megvalósítani képtelen „reakciós” vagy „konzervatív” osztályok (paraszság, kézművesek, kiskereskedők, vagyis a „középrendek”) érdekeinek semmissé tételét jelenti. A proletárdiktatúrában látens módon továbbra is megmarad az osztályellentét,

²⁰ A *Kommunista Párt kiáltványa* szerint a magántulajdont azért csak a proletariátus rombolhatja le, mert ez az az „osztály”, amelynek nincs semmije. Marx–Engels 1959. 451.

²¹ Marx–Engels 1974. 92.

²² I. m. 42. Míg a kategóriákat tárgyaló bekezdésekben az általános kategóriája az ezt megelőző és ezt követő előfordulásaiban idézőjelek között jelenik meg – utalva annak illuzórikus jellegére –, e mondatban az idézőjelek elmaradnak. (Köszönettel tartozom Farkas Henriknek, hogy erre felhívta a figyelmem.)

és ezzel a magánérdek elválása a közösségi érdektől.²³ A proletárdiktatúra így nem annyira az osztályok felszámolását, mint azok újfajta hatalmi elrendezését eredményezi, élén egy önmagát legitimáló erőszakszervezettel (így jelenik meg a párt érdeke általános akaratként). Bakunyin és más anarchisták kritikája épp erre vonatkozik: amíg fennmarad a politikai uralom, addig az elnyomás újratermelődik, legfeljebb csak formája változik meg.²⁴ A proletariátus: osztály, amely nem osztály; ezzel az ellentmondással leplezi el újra és új módon az általános a különöst, és ezzel legitimálja más megmaradt különös osztályok elnyomását.²⁵

Laclau *A populista ész* című könyvében a közösséget tárgyává tevő beszédmod alapproblémáját abban látja, hogy a határtalanul differenciális közösség minden egyes jelölési aktusban totalitásként képződik meg. A totalitást azonban határai által lehet meghatározni – azaz azáltal, amitől különbözik. Mivel azonban a totalitás (az általános) minden különbséget magában kell hogy foglaljon, ezért az, ami által meghatározza magát, csak olyasmi lehet, amit kizár magából. Ami a közösségben közös, az a kizárt elem közös, általános elvetése. Vagyis a társadalom kohéziójának feltétele lakossága valamely csoportjának démonizálása. A „forradalmi osztály” azáltal válik különösből általánossá, hogy a „reakciós osztályokat” kiűzendőként tematizálja. Így aztán egy különös a vele összemérhetetlen totalitás megjelenítője lesz, azaz Laclau kifejezésével hegemonná válik, ahogyan a városi nagyzemmi proletariátus a kommunista társadalom megtestesítője. „Ez a totalitás

²³ *A Kommunista Párt kiáltványa* a proletariátus osztályának diktatúráját mint az osztálykülönbség és ezzel önmaga fokozatos felszámolását írja le. „Amikor majd a fejlődés folyamán az osztálykülönbségek eltűntek, és minden produkció a társult egyének kezében összpontosult, akkor a közhatalom elveszti politikai jellegét. A politikai hatalom, voltaképpen értelmében, valamely osztálynak egy más osztály elnyomására szolgáló szervezett hatalma. Ha a proletariátus a burzsoázia elleni harcában szükségszerűen osztállyá egyesül, forradalom útján uralkodó osztállyá teszi magát, és mint uralkodó osztály a régi produktív viszonyokat erőszakkal megszünteti, akkor e produktív viszonyokkal együtt megszünteti az osztályellentétnek, egyáltalán az osztályoknak a létfeltételeit, és ezzel saját magának mint osztálynak az uralmát is.” Marx; Engels 1959. 460. A proletariátus önfelszámolása azonban akkor lenne lehetséges, ha valóban csak általános osztály volna; amíg azonban egyben különös, más osztályokat kizáró osztály, addig vele éppúgy szembeállítható egy „osztály nélküli osztály” (pl. a „lumpenproletariátus”). Minden ilyen esetben a magát megszüntetni hivatott hatalom legitim terrorszervezetként talál újra magára.

²⁴ Lásd pl. Bakunyin (1991), 332–333.

²⁵ *A hegeli jogfilozófia kritikájához* írt bevezetésében Marx a következőképpen határozza meg a proletariátust: „a polgári társadalom olyan osztálya, amely nem a polgári társadalom osztálya, olyan rend, amely minden rend felbomlása, olyan szféra, amely egyetemes szenvedései révén egyetemes jellegű, és nem tart igényt semmiféle különös jogra, mert nem valamiféle különös jogtalanságot, hanem egyáltalán a jogtalanságot követik el ellene, amely többé nem egy történelmi jogcímre, hanem már csak [...] az emberi jogcímre hivatkozhat [...]”. Marx 1957b. 389–390. Úgy tűnik, ami egyetemes tesz, és tagadja a különöst, az Krisztus áldozatához hasonlóan ez esetben is a szenvedés.

egyszerre lehetetlen és szükségszerű tárgy.”²⁶ A transzcendencia olyan illúziója, melyet a társadalmi rendre vonatkozó minden egyes jelölő aktus megképez.

A közösség vonatkozásában így a következő alapvető kérdéshez jutunk: lehetséges-e, és ha igen, hogyan lehetséges elgondolni a közösségnek egy olyan fogalmát, melyet nem határai és exkluzív elválasztásai definiálnak, vagyis amelynek kapcsolódásai határtalanul nyitottak és elválasztásai minden esetben inkluzívak, amelyben az egyén a produktivitását megvalósító heterogén tevékenységek konjugált sorozata, és amely mégsem pusztán egy ideális, hanem egy valóságos társadalmi erőként érvényre jutó közösség fogalma? A közösségnek e fogalmában a közös, a különös és az általános már nem egymást kizáró vagy egymást elfedő, hanem egymást kiegészítő kategóriák volnának.

Irodalom

Bakunyin, Mihail Alexandrovics (1991): A párizsi kommun és az állam eszméje. In Bozóki

András; Sükösd Miklós szerk.: *Anarchizmus*. Ford. Pap Mária. Budapest, Századvég.

Laclau, Ernesto (2011): *A populista ész*. Ford. Csordás Gábor. Budapest, Noran Libro.

Marx, Karl (1957a): A zsidókérdésről. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 1. kötet. Budapest, Kossuth.

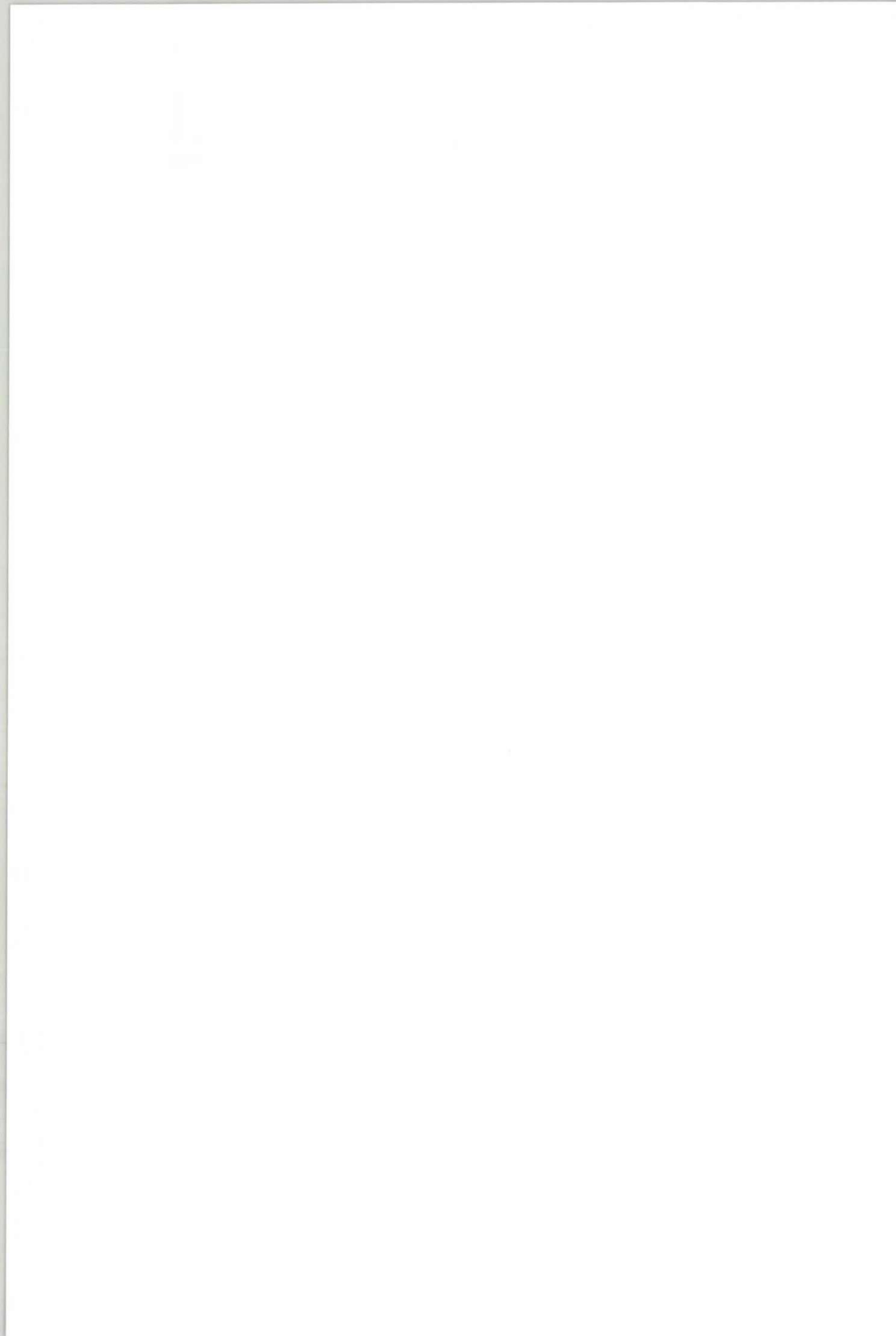
Marx, Karl (1957b): A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 1. kötet. Budapest, Kossuth.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1959): A Kommunista Párt kiáltványa. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 4. kötet. Budapest, Kossuth.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1974): *A német ideológia*. Ford. Kislégi Nagy Dénes. Budapest, Magyar Helikon.

²⁶ Laclau 2011. 86–87.

III. Kritika



Marx és a liberalizmus

Márkus Györgynek

1. Bevezetés

A liberalizmus és a marxizmus egymás elméleti és politikai riválisai. Mindkét eszmeáramlat a felvilágosodás hagyományát folytatja; ez közösséget teremt közöttük. De nem egyformán kapcsolódnak a közös hagyományhoz. A liberalizmus azzal az igénnyel lép fel, hogy a legjobb elméleti interpretációját és gyakorlati megvalósítását adja, a marxizmus azzal, hogy kritikailag lebontja, és új alapokon újjáépíti.

Az interpretáció is óhatatlanul magában foglal kritikai elemeket, hisz utólag olyan tényeket és összefüggéseket is be kell vonnia az elmélet rekonstrukciójába, melyekkel a korábbi szerzőknek még nem volt módjuk számolni. Ám ez a kritika *belső* kritika. A modern liberálisok nem okvetlenül értenek egyet azzal, ahogy a felvilágosítók a szabadság, egyenlőség, testvériség, jólét, racionalitás ideáljairól és ezek egymáshoz való viszonyáról gondolkodtak, de *ugyanazon ideálokról* kívánnak mai tudásunk fényében vonzó és koherens képet adni. Nem okvetlenül értenek egyet azzal, ahogy a felvilágosítók az ideálok által megkívánt intézményi berendezkedés alapjait részletezték, de *ugyanazon* alapvető intézményekről – az alkotmányosan korlátozott képviseleti kormányzatról és a kapitalista piacgazdaságról – javasolnak jóval kidolgozottabb és számos tekintetben módosított elgondolást.

A marxista kritika ezzel szemben *külső* kritika. Részint azt kívánja bizonyítani, hogy a liberalizmus által helyeselt intézményi rend nem teljesíti ígéreteit: valódi szabadságot és jólétet csak kevesek számára biztosít; bár a formális jogegyenlőség értelmében egyenlővé teszi a társadalom tagjait, a tényleges egyenlőtlenségeket változatlanul – vagy egyenesen bővítve – termeli újra; nem az egyetemes testvériség világát hozza el, hanem olyan világot teremt, ahol az egyének önző célok pusztá eszközeiként kezelik egymást; nemhogy lehetővé tenné az ember racionális uralmát a természeti és társadalmi folyamatok fölött, őt magát rendeli alá maga teremtette, de tőle idegenné vált, ellenőrzése alól kivont, vakon érvényesülő folyamatok uralmának. Elidegenedésmentes, a szabadságot és jólétet mindenki számára biztosító, testvéries társadalom csak úgy lehetséges, ha az emberiség

szakít a kapitalista demokrácia összes intézményével; ha olyan berendezkedést alkot magának, mely nem ismeri sem egyfelől a piacot, a magántulajdont, az államot, a jogot, sem másfelől ezek előfeltételeit, a társadalom osztályokra tagozódását és az osztálystruktúra mögött lappangó munkamegosztást.

Sőt, ennél is többről van szó. A marxista kritika szerint a felvilágosodás és közvetlen örököse, a liberalizmus nemcsak az ideálokat jól-rosszul megvalósító társadalmi berendezkedésről alkotnak téves képet: magukat az ideálokat is szűkebbül határozzák meg. Adottnak fogadják el ugyanis, hogy ideális körülmények közt egyén és egyén, egyén és társadalom eltérő célokat követnek, hogy tehát érdekeik közt elkerülhetetlenek a konfliktusok. Az emberi együttélés ideálját azonosítják azzal, hogy az óhatatlanul újratermelődő érdek-összeütközések során senki emberi méltósága nem szenved sérelmet, és a hasonló érdekek hasonló súllyal esnek latba, függetlenül attól, hogy kinek az érdekeiről van szó. Ezek a kívánalmak marxista szemszögből nézve csak látszólag univerzális érvényűek, valójában nagyon is korlátozottak: egy bizonyos osztály – a burzsoázia – különös érdekeihez illeszkednek. Amíg a burzsoázia progresszív történelmi szerepet tölt be, a liberalizmus által képviselt elvek és ideálok is méltók a támogatásra. Ám – mint minden partikuláris osztály – a burzsoázia előbb-utóbb túléli önmagát; mihielyt megvalósította történelmi céljait, lelepleződik ezek korlátozottsága, a háttérükben lappangó osztályelfogultság.

A liberálisok viszont a marxizmus ideáljairól igyekeznek kimutatni, hogy nem hagynak helyet az autonóm egyéni életvezetés számára, az ideálok megvalósítására javasolt társadalmi berendezkedésről pedig, hogy téves feltevéseken alapul, nem teljesíti a hozzá fűzött várankozásokat, és csak szisztematikus elnyomás segítségével tartható fenn.

A liberalizmus és a marxizmus története egyebek közt egymással folytatott polémiaik története. Mindkét féltől elvárható, hogy álljon helyt magáért a vitapartner érveivel szemben; mutassa meg, hogy képes magába építeni riválisának igaz és fontos felismeréseit, s hogy amit nem tud integrálni, az egyébként sem tartható.

E vitának nem külső szemlélője vagyok; úgy helyes tehát, ha – mielőtt a tárgyra térek – meghatározom a viszonyomat a vitatott eszmerendszerekhez. Filozófusi pályafutásomat a múlt század hatvanas éveiben kezdtem az akkortájt kibontakozott szabadságelvű, praxisfilozófiai marxizmus jegyében.¹ Olyan értelmezése volt ez a marxi hagyatéknak, mely – úgy tűnt – egyszerre ad módot

¹ Ez a hagyomány hátrahagyott néhány maradandó művet, melyek közül kiemelkednek Jürgen Habermas korai tanulmányai (lásd Habermas 1963), Leszek Kolakowski kényszerű emigrálása előtt keletkezett esszéi (ezekből reprezentatív válogatást kínál: Kolakowski 1967), valamint Márkus György *Marxizmus és antropológia* című munkája (Márkus 1966).

a szovjet rendszerű szocializmus és a korabeli kapitalizmus radikális bírálata. A hetvenes évek elején ebből a háttérből elindulva tettem kísérletet barátaimmal, hogy a történelmi tapasztalatok és az újabb tudományos eredmények fényében újragondoljuk Marx elméletét.² Ám amit kezdetben a marxizmus megújítására tett kísérletnek véltünk, utóbb az első lépésnek mutatkozott a marxizmus meghaladása felé.

A marxista hagyománytól nem egyetlen irányba vezetett út; a magam részéről a liberalizmus John Rawls nyomán kidolgozott, egalitárius értelmezéséhez léptem tovább.³ Hogy a liberális álláspont számára hogyan lehet – marxista kritikájával is számot vetve – vonzó és konzisztens értelmezést adni, arról *Mi a liberalizmus?* című tanulmányomban fejtettem ki viszonylag átfogóan és rendszeresen a nézeteimet.⁴ Az itt következő szöveg úgy is olvasható, mint ennek a tanulmánynak a függeléke: arról szól, hogy mi teszi fontossá és végső soron mégis tarthatatlanná a liberalizmus marxista kritikáját.

Írásom nem a marxizmussal általában, hanem magával Marxszal, az ő liberalizmuskritikájával foglalkozik. Marx gondolkodása bonyolult és szerteágazó; értelmezéséhez és bírálatához sokféle vetületben lehet közelíteni. A liberalizmushoz való viszonyának szemügyre vétele csupán az egyik – ám véleményem szerint különösen termékeny – megközelítés. Az előadás, melynek e tanulmány szerkesztett és továbbgondolt változata, a Corvinus Egyetem Társadalomelméleti Kollégiumának szervezésében, „Elidegenedés és emancipáció” címen rendezett konferencián hangzott el. Középpontjában – a konferencia témájának megfelelően – az elidegenedés és az emancipáció marxi elgondolása áll: e koncepció tartalma, jelentősége és belső feszültségei.

Első lépésben rekonstruálom Marx értelmezését és kritikáját az emancipáció liberális felfogásáról; arról, amit ő *politikai emancipációnak* nevez. Megmutatom, hogy a politikainak nevezett emancipáció és az elidegenedés Marx szerint egyazon folyamat két vetülete. Ezután azzal foglalkozom, hogy mit állít szembe Marx a politikai emancipáció programjával; ezt *emberi emancipációnak*, eredményét pedig szabad egyének társulásának vagy – egyetlen szóval – kommunizmusnak nevezi. Harmadik lépésben azt a kérdést vetem fel, hogy az emberi emancipáció, ahogy Marx értelmezi, (1) kivihető-e, és (2) ha kivihető, kívánatos-e. Végül néhány következtetést vonok le.

² Ennek a kísérletnek a terméke lett az 1970–1972 között íródott mű: Bence György, Kis János és Márkus György: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Bence–Kis–Márkus 1992.

³ Az egalitárius liberalizmus mértékadó filozófiai összefoglalásai Rawls 1971, Nagel 1991, Scanlon 1998, Dworkin 2000. A magam útjáról a szabadsággelvű marxizmustól az egalitárius liberalizmusig lásd Kis 2003, Előszó.

⁴ Lásd Kis 2014.

2. Politikai emancipáció

Emancipáción eredetileg a mások hatalma alatt álló egyén teljes jogú, önálló személylé válását értették. A római jog a felnőtté váló gyermek emancipálódásáról – az atyai gyámkodás alóli felszabadulásáról –, valamint a rabszolgák emancipációjáról beszélt. Az újkorban hátrányos megkülönböztetésekkel sújtott vallási, etnikai, társadalmi csoportok egyenjogúsítását jelöljük az emancipáció fogalmával. Marxnál a vallási kisebbségek egyenjogúsításának összefüggésében jelent meg a terminus, *A zsidókérdésről* című, kétrészes esszéiben.⁵ Amit mások – az adott esetben vitapartnere, az ifjúhegeliánus Bruno Bauer – egyszerűen emancipációnak neveznek, azt nevezi itt Marx *politikai* emancipációnak. A megszorító „politikai” jelző használata arra utal, hogy Marx a szokványos értelemben vett emancipációt nem azonosítja a felszabadulással általában, hanem annak korlátozott válfajaként jellemzi, és szembeállítja vele a teljes felszabadulás ideálját, melyet az *emberi* emancipáció fogalmával ír le.

Mit értsünk pontosan politikai emancipáción? Minden állam meghatározza, hogy a fennhatósága alatt álló személyek milyen jogokkal rendelkezhetnek, és egyben elosztja ezeket a jogokat. Hierarchikusan szervezett társadalomban csak egy viszonylag szűk csoport tagjai élvezik a jogok teljességét, a többiek jogai korlátozottak. Az emancipáció a jogkorlátozás alól mentesít (teljesen vagy részlegesen). A liberalizmus által helyeselt eszméje olyan világot vetít előre, ahol az állam fennhatóságának alávetett minden személy ugyanazokat a jogokat élvezi. Mindenki teljes jogú polgár, és senki nem több teljes jogú polgárnál: a törvény előtt, az állam által elismert jogok alanyaként mindenki egyenlő.⁶

Ebből a perspektívából nézve nem azonnal világos, miért tartja fontosnak Marx az emancipáció programját a „politikai” jelzővel megszorítani. Azt írja, hogy a politikai emancipáció révén „az ember az állam közegén keresztül, politikailag szabadítja fel magát egy korlát alól”⁷ – de nem úgy van-e, hogy magát az emancipáció által lebontott korlátot is az állam állította fel? Nem úgy van-e, hogy maga a korlát is az állam közegében emelkedik, hogy ezért a korlát ledöntésének is az állam közegében kell végbemennie? Marx szerint nem így áll a dolog.

Abból a fontos felismerésből indul ki, hogy a politikai korlátozások csupán törvényes megkötésekkel bástyázzák körül a társadalmon belüli létezés tényleges – szociális, gazdasági, vallási – korlátait. Tisztában van a törvényes megkötések

⁵ Lásd Karl Marx: *A zsidókérdésről* I–II. In *MEM* 1.

⁶ Ez nem befejezett ideál: egyre újabb megkülönböztetések tarthatatlanságára világíthat rá. Gondoljunk csak a szemünk előtt lezajló folyamatra, mely a homoszexualitás dekriminalizálásával kezdődött, és ma a melegek elismertetéséért vívott politikai küzdelemmel folytatódik.

⁷ *MEM* 1:355.

óriási jelentőségével. Ha egy embert a jog mintegy hozzábilincsel hátrányos társadalmi helyzetéhez, akkor ennek az embernek – hacsak nincs olyan szerencséje, hogy kiválthassa magát jogilag rögzített státusából – eleve meghatározottak az életlehetőségei. Jogilag rögzített státusa egész életére szólóan eldönti, hogy milyen foglalkozást űzhet, kivel házasodhat, pályázhat-e közhivatalra, és így tovább. Ezért Marx szemében a jogi korlátok alóli felszabadulás – a politikai emancipáció – hatalmas előrelépés. A politikailag emancipált ember egyfelől a közélet résztvevőjeként egyenjogú polgárrá válik. Másfelől magánéletében törvényi korlátozások nélkül mozoghat különböző életpályák között; korábban nem ismert tér nyílik meg választásai előtt. Jogi tilalmaktól mentesen, joghátrányok vállalása nélkül gyakorolhatja vallását, választhat hivatást, és így tovább. Ahogy *A hegeli államjog kritikájában* olvashatjuk: a modern társadalom viszonyai közt immár „részben véletlenül, részben az egyén munkáján stb. fordul meg az, hogy a rendjében [születéskor adott társadalmi csoportjában – K. J.] tartja-e magát az egyén vagy sem”.⁸

Marx tehát világosan látja, hogy a politikai emancipáció „nagy haladás, nem a végső formája ugyan az emberi emancipációnak általában, de a végső formája az emberi emancipációnak az eddigi világrenden belül”.⁹ Ezt az „eddigi világrenden belüli végső formát” a privát szféra és a publikus szféra intézményes szétválasztása jellemzi, és Marx is akként írja le: mint polgárok, az egyének függetlenednek a magánemberi viszonyaikat uraló vagyoni, vallási, foglalkozási, műveltségbeli és egyéb különbségektől, mint magánszemélyek pedig művelődésük, foglalkozásuk megválasztása, vallásuk gyakorlása, tulajdonuk gyarapítása során függetlenednek az állam beavatkozásaitól. Ám miközben Marx elismeri, hogy a két szféra intézményes elválasztása – a liberális program egyik központi eleme – történelmi léptékű haladás, ugyanakkor mélyen problematikusnak is tartja.

Részint azért, mert véleménye szerint nem elég radikális; nem megy eléggé messzire. Ha eltörlik a választójogi cenzust, írja példának okáért, ezzel az állam ugyan „megszünteti a magántulajdont” mint politikai kategóriát, hiszen a tulajdonnal való rendelkezés immár nem feltétele a politikai jogok birtoklásának, csakhogy „a magántulajdon politikai megszüntetése”¹⁰ nem jár együtt a magántulajdon tényleges megszüntetésével. A magántulajdon pedig az emberek közti aszimmetrikus viszonyok végső alapja. Míg tehát a jogilag formalizált függési módokat a politikai emancipáció eltörli, a függés tényleges – a tulajdonviszonyokhoz kötődő – formáit érintetlenül hagyja.¹¹

⁸ I. m. 287.

⁹ MEM 1:358.

¹⁰ I. m. 356.

¹¹ Ezt a gondolatot alaposabban fejti ki az *Osztályharcok Franciaországban* című, 1850-ből származó cikksorozat, MEM 7:26, 40, 89, 96; lásd még *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája*, MEM 8:116, 130, 135.

A marxi kritika ugyanakkor magát az irányt, az emancipáció módját is megkérdőjelezi. Arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy a politikai emancipáció nem egyszerűen elmulasztja felszámolni a függés és kiszolgáltatottság hagyományosan ismert tényeinek egy részét: új típusú függőségeket és kiszolgáltatottságokat teremtet. A magántulajdonhoz visszatérve: Marx nem egyszerűen arra gondol, hogy ez a privát és a publikus szféra elválasztása után is fennmarad. Lényegesnek tartja, hogy ki is szabadul a törvényi úton rögzített személyi függőségek és lojalitások szövevényéből, mely gúzsba köti az alárendelt személyt, de a fölrendelt személyt is kötelmekkel terheli. A politikai emancipáció felbomlasztja a kölcsönös kötelezettségek bonyolult szövedékét. A tulajdonos immár azt tesz a tulajdonával, amit jónak lát, a másik ember javával egyáltalán nem kell törődnie. A politikai kötöttségektől megszabadított magánszféra szelleme ezért „az önzés szférájának, a *bellum omnium contra omnes*-nek a szelleme”, írja Marx.¹² „Annak kifejezőjévé lett, hogy az ember különvált a közösségétől, önmagától és a többi embertől.”¹³

Igaz, a magánszférában folytatott életet kiegészíti a közügyek tartományában, az államban, „a *politikai közösségben* való élet, amelyben [az egyén] önmaga előtt közösségi lénynek számít”.¹⁴ Csakhogy ez az „égi” élet merő absztrakció; a „földi” életet élő, hús-vér ember a magánember. Hiába emelkedik a *bellum omnium contra omnes* magánvilága fölött az – elvben – közösségi létezés publikus világa: ezen az úton a privát szféra háborús logikáján nem lehet változtatni. Az állam nem veheti fel a harcot a polgári társadalom belső megosztottsága és annak következményei ellen. Részint azért nem, mert a politika tartományában felcsillanó „általános érdek” óhatatlanul összeütközik a „magánérdekkel”,¹⁵ és ebben a konfliktusban az általános érdek motiváló ereje elenyésző: a hús-vér embert a közérdekkel megütköző magánérdek motiválja. De a privát szféra megosztottságát azért sem lehet politikai eszközökkel leküzdeni, mert a publikus szféra pusztán léte feltételezi a két tartomány elkülönülését, a privát szféra pedig az egyéneket egymással szembeállító magántulajdonon alapul. A modern, elkülönült állam nem maradhatna fenn, ha nem ismerné el és nem védené a magántulajdont, valamint a hozzá kötődő érdekeket.

Röviden, a két szféra viszonyát a magánszféra uralja, a magánszféra embere pedig „a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le, és idegen erők játékszerévé válik”.¹⁶ „Idegen erők játékszerévé válik”: ezen Marx

¹² MEM 1:358.

¹³ Uo.

¹⁴ I. m. 356.

¹⁵ Uo.

¹⁶ I. m. 357. Az idézett mondat utolsó tagmondata vezeti be az elidegenedés fogalmát; erről a továbbiakban még szó lesz. Az első két tagmondat állítása meglepő. Ez Kantra, nevezetesen a kategorikus imperatívusz második formulájára utal („Cselekedj úgy, hogy az ember mivoltot saját

azt érti, hogy a személyes hatalmaktól való függés helyét személytelen hatalmaktól való függés veszi át. Az egymást pusztá eszközként használó egyének olyan folyamatokat hoznak mozgásba, melyeket – kölcsönös elszigeteltségük és szembenállásuk okán – nem képesek együttes uralmuk alatt tartani; ellenkezőleg, ezek a folyamatok uralkodnak az ő életük fölött. Ezt nevezi Marx, a hegeli filozófiából kölcsönzött kifejezéssel, *elidegenedésnek*.¹⁷

„A zsidókérdéshez” talán legkihívóbb állítása szerint az ember és polgár jogai sem egyebek az elidegenedés viszonyainak rögzítésére szolgáló eszközöknél. Korunkban az emberi jogok az emancipációs kultúra kimetszhetetlen részeinek számítanak. Minél radikálisabb emancipáció mellett tör lándzsát valaki, annál következetesebben áll ki az emberi jogok eszméje mellett. Ha elégedetlen készen talált katalógusukkal és jogi-filozófiai értelmezésükkel, akkor a továbbfejlesztésükre, nem az elvetésükre tesz javaslatot. Ezért a jelenkori marxisták többnyire enyhíteni igyekeznek az ellentétet Marx gondolkodása és az emberjogi gondolkodás között. Igyekeznek úgy olvasni Marxot, mintha szerinte nem az emberjogi eszmével volna baj, hanem a liberális berendezkedéssel, melyben az emberi jogok csak részlegesen, egyenlőtlenül és eltorzítva valósulnak meg. Az ilyen értelmezési kísérletek véleményem szerint nem vetnek számot Marx liberalizmuskritikájának valódi radikalizmusával; nem gondolják végig, vajon

személyedben, valamint mindenki másnak a személyében mindig egyszersmind célként kezeld, soha ne pusztán eszköz gyanánt”, Kant 1911:429), és azt veti a polgári társadalom emberének szemére, hogy rendre megsérti a benne foglalt követelményt. A kimondatlan hivatkozás Kantra két okból is figyelemre méltó. Egyrészt *A német ideológia* (1845–46) mindenestül elveti a kanti etikát: azt állítja, hogy ez úgy, ahogyan van, Németország elmaradott viszonyainak ad kifejezést. A kötelességteljesítésre irányuló szándék, a pusztá jóakarat áll ugyanis a középpontjában; szügyenlősen hallgat az erkölcsi indítékok mögött lappangó érdekekről – jelesül a burzsoázia érdekeiről –, melyek a franciaországi politikai küzdelmekben nyíltan megfogalmazódnak. Lásd *MEM* 3:179–181. Másrészt a Kant-kritika általában is kétségbe vonja az osztályérdektől függetleníthető erkölcsi ítéletalkotás lehetőségét; a morál önálló normatív rendszerként való felfogását Marx általában is hajlamos a hamis tudat ideológiai megnyilvánulásaként jellemezni. A fenti mondat ugyanakkor egy *par excellence* erkölcsi ítéletet alkalmaz a polgári társadalomra, s a Kantra utaló megfogalmazás nyilvánvalóvá teszi, hogy ezzel maga Marx is tisztában van. Marx kétértelmű viszonya a morálhoz külön elemzést kíván, amire itt nem vállalkozhatom.

¹⁷ Az „elidegenedés” fogalmát Marx a modern társadalom jelenségeinek egész bokrára alkalmazza (a munkás elidegenedik a munkájától, a munka terméktől, a másik embertől, az árucserre résztvevői egymástól, és így tovább); ezeket a jelenségeket nem az köti össze, hogy valamennyien egy közös definíció szükséges és elégséges feltételeit elégítik ki, hanem egyfelől az ismérvek közti lazább rokonság, másfelől a köztük lévő rendszerszerű kapcsolat. Ezt a kapcsolatot az emberek által teremtet viszonyok önállósulása, az egyének és összességük fölött uralkodó, személytelen hatalommá válása teremti meg: ez a magva az elidegenedés marxi elméletének. Ahogy – évrizedekkel később – *A tőke* fogalmaz: „A személyek egymástól való függetlenségét kiegészíti egy minden irányú dologi függőség rendszere.” (*MEM* 23:107.)

összebékíthetők-e az emberi jogok a marxista gondolattal Marx legalapvetőbb intencióinak feladása nélkül.

Nem arról van szó, mintha Marx ne látná az emberi jogok uralomra jutásában rejlő haladást a megelőző világállapotokhoz képest. Azt írja, hogy a polgári társadalmat „független egyének” alkotják, „akiknek a viszonya a *jog*, ahogyan a rendi és céltársadalom embereinek viszonya a *kiváltság* volt”.¹⁸ Márpedig a jog – az emberi jogok összessége – véget vet a kiváltságok tarka sokféleségének, minden egyén számára ugyanazt a státust biztosítja, és nem kétséges, hogy Marx szerint ez előrelépés. Ám a „független egyének” egyszersmind a többi embertől elszigetelt, velük szembeállított egyének. Az emberi jogok az egyedeire bontott társadalom tagjait a többi egyed *ellen* védelmező jogok. „Az úgynevezett emberi jogok... az önző embernek, az embertől és a közösségtől elvált embernek a jogai”.¹⁹ Nem *egyesítik* az embert a másik emberrel, hanem annak illetéktelen cselekedeteivel szemben *védi*. Feltételezik, hogy „az ember” általános állapota azonos a *bellum omnium contra omnes* történelmileg létrehozott állapotával. Az egyének azért szorulnak rá a jogokra, mert a többi egyén és a társadalom egésze az ő szempontjukból nem más, „mint eredeti önállóságuk korlátozása”,²⁰ s mivel jogaik épp arra szolgálnak, hogy velük szemben mindenki mást korlátozzanak, ezért nem csupán feltételezik, de egyszersmind fenn is tartják az emberek közti „hadiállapotot”.

Való igaz, Marx nem egyszerűen emberi jogokról, hanem – a francia forradalom nagy emberjogi deklarációi nyomán – az ember és a polgár jogairól beszél, s míg az ember jogait a többi egyénnel szüntelen érdekharcban álló egyén jogaiként, a polgár jogait a politikai közösségben való részvételt biztosító jogokként írja le: „Ezek... olyan jogok, amelyek csak másokkal való közösségben gyakorolhatók. Tartalmuk a közösségben, mégpedig a politikai közösségben, az államban való részvétel”.²¹ Csakhogy az emberjogi deklarációk a polgár jogait az „úgynevezett emberi jogok fenntartásának pusztá eszközévé fokozzák le..., a *citoyen* az önző *homme* szolgájává nyilvánítják”.²² Végül is az ember mint a polgári társadalom tagja számít a tulajdonképpeni embernek..., mert ő az ember maga érzéki, egyéni, legközvetlenebb létezésében, míg a politikai ember csak az absztrakt, mesterséges ember, az ember mint allegorikus erkölcsi személy”.²³ Nem véletlen, hogy Marx hol az „homme” és a „citoyen”, hol a „bourgeois” és a „citoyen” megkettőződéséről beszél: az emberi jogok alanya szerinte nem az

¹⁸ MEM 1:370

¹⁹ I. m. 365.

²⁰ I. m. 367.

²¹ I. m. 364.

²² I. m. 367.

²³ I. m. 370.

ember általában, hanem a polgári társadalom viszonyai által meghatározott ember; a liberális eszme a burzsoázia különös érdekeit emeli általános erkölcsi elvek rangjára.²⁴ Az elidegenedés nem csupán személytelen hatalmaknak szolgáltatja ki az egyént; egyszersmind el is fedi a kiszolgáltatottság társadalmi gyökereit. Ez a történelmileg létrejött világállapot a látszat szerint az ember természetes állapota: „az ember mint a polgári társadalom tagja... szükségképpen mint a természetes ember jelenik meg. A *droits de l'homme* [az ember jogai] mint *droits naturels* [természetes jogok] jelennek meg”.²⁵ Az a függetlenség, amelyet az elidegenedés viszonyai közt az emberi jogok hivatottak biztosítani, úgy jelenik meg, mintha azonos volna a kiteljesedett emberi szabadsággal.

Most már meg tudjuk mondani, miért van szükség Marx szerint egy második, a politikainál mélyebbre hatoló emancipációs aktusra. A politikai emancipáció felszámolja a függőségek és egyenlőtlenségek hagyományos formáit, melyekben a privát és a publikus kötöttségek nem váltak el egymástól, ezt azonban a privát szféra és a publikus szféra, az *homme*-szerep és a *citoyen*-szerep elkülönítése útján valósítja meg, ami a magánszemélyek kölcsönös elidegenedéséhez vezet: eluralodik az általános önzés, a személyeknek való kiszolgáltatottság személytelen, „dologi” hatalmaknak való kiszolgáltatottsággá alakul át. Az emberi emancipáció feladata most már az, hogy véget vessen a politikai emancipáció okozta meghasonlásnak és a belőle következő elidegenedésnek (anélkül persze, hogy visszaállítaná a kiváltságok tarka sokféleségét és a személyes függőségi láncolatokat). „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *nembeli lénné* [az emberi nem kollektív létezésében közvetlenül részesedő lénné – K. J.] vált, csak ha az ember a maga »*force propre*«-jait [tulajdon erőit] társadalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el magától a politikai erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció”, hangzik a végkövetkeztetés.²⁶

Ezzel elérkeztünk második kérdésünkhöz: miben is áll pontosan az emberi emancipáció?

²⁴ Lásd erről A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. *MEM* 1:387–389. Lásd még a 9. sz. jegyzetet Kant etikájának marxi kritikájáról.

²⁵ *MEM* 1:370.

²⁶ I. m. 371.

3. Emberi emancipáció

Az emberi emancipáció Marx várakozása szerint olyan világot teremt, ahol az egyén személyes önmegvalósítása közvetlenül egybeesik a közösségben való részvételével. Ahogy *A német ideológia* írja: „Azt, hogy a személyi hatalmak... dologi hatalmakká változtak át, ...csak azáltal [lehet ismét megszüntetni], hogy az egyének ezeket a dologi hatalmakat megint besorolják maguk alá... Ez a közösség nélkül nem lehetséges. Csak a [másokkal való] közösségben [nyeri el minden] egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje; csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság”.²⁷

A publikus szférára szűkített politikai közösség is valamiféle közösség. Ám ennek az egyének nem individuális mivoltukban lesznek a tagjaivá, hanem „csupán mint átlagegyének”.²⁸ Az emberi emancipáció által megteremtendő közösségben viszont „az egyének mint egyének vesznek részt”.²⁹ A politikai közösségnek az egyén csak a többi egyénnel egyenlő jogok alanyaként lesz a tagjává, egyéb tulajdonságai itt nem jönnek számításba. A kiteljesedett, emberi közösségbe viszont személyisége teljes gazdagságával lép be.

Ez teszi szabad individuummá. Marx hangsúlyozottan mást ért szabadságon, mint amit az a politikai emancipáció viszonyai közt jelent. A politikai emancipáció – a liberális világrend – a szabadságot olyan törvények uralmával azonosítja, melyek mindenkit egyformán védenek mások illetéktelen vagy ellenséges beavatkozásaitól, akár az állam, akár egy másik egyén legyen a beavatkozó. Ezt Marx úgy fejezi ki, hogy az emberek „bizonyos feltételek teljesülése esetén zavartalanul örülhetnek a véletlenségnek” – „[e]zt a jogot... nevezték eddig személyes szabadságnak”.³⁰ Az így felfogott – ma azt mondanánk: negatív – szabadság az, amit az emberi jogok élvezése biztosít az egyén számára. A negatív szabadságra, a másik ember agressziójával szembeni védelemre azonban, mint láttuk, Marx szerint csupán atomizálódott társadalomban, a magánszemélyek közti érdekharcolások körülményei közt van szükség. A valódi szabadság nem valamitől való, hanem valamire irányuló – pozitív – szabadság.

²⁷ MEM 3:63.

²⁸ I. m. 65.

²⁹ Uo. Hogy ez a gondolat Marx munkásságának egészen végigvonul, arról – egyebek közt – *A gothai program kritikájának* sokat idézett megállapítása tanúskodik: „A jog természete szerint csak egyenlő mérce alkalmazásában állhat; de az egyenlőtlen egyének (és ezek nem volnának különböző egyének, ha egyenlőtlenek nem volnának) csak akkor mérhetők egyenlő mércével, ha egyenlő szempont alá hozzuk, csak egy meghatározott oldalról ragadjuk meg őket”, nem pedig egyéniségük konkrét sokoldalúságában. (MEM 19:19.)

³⁰ MEM 3:66.

Miben áll ez a valami? Mindenekelőtt abban a lehetőségben, hogy az ember kibontakoztassa egyéniségét, „minden irányban kiművelje a hajlamait”. A politikai emancipáció Marx szerint megteremti az önmegvalósítás igényét – azáltal, hogy az egyént leválasztja rendi és más meghatározottságairól –, de valóra váltására nem ad módot: ez csak olyan társadalomban lehetséges, ahol az egyes ember nem absztrakt meghatározások hordozójaként vesz részt a közösségben, hanem individualitásának teljes gazdagságával.

Van azonban egy további feltétele is az egyéniség szabad kibontakoztatásának: az embereknek ellenőrzésük alá kell vonniuk a körülményeket, melyek közt életüket alakítják. Az életfeltételek fölötti kontroll a pozitív szabadság másik vetülete, és ez a kontroll Marx szerint ismét csak a valóságos, emberi közösségben valósulhat meg. A magára hagyott egyén nem lehet úrrá a sorsát alakító társadalmi folyamatok fölött, erre az egyének csak együtt lehetnek képesek. Ám a polgári társadalom egymástól elszigetelt egyénei együtt sem vonhatják ellenőrzésük alá a társadalmi folyamatokat; ahhoz ugyanis *kollektív* döntéshozatalra és cselekvésre volna szükség. Ezért az életfeltételek fölötti kontrollt csak a „szabadon egyesült egyének” közössége valósíthatja meg: „Éppen az egyéneknek ez az egyesülése... helyezi az egyének ellenőrzése alá szabad fejlődésük és mozgásuk feltételeit”, írja Marx,³¹ mégpedig oly módon, hogy a társadalmi folyamatokat a „szabadon egyesült egyének együttes tervének” rendeli alá.³²

De mi teszi idejétműlttá a valódi emberi közösség megalkotásával a negatív szabadságot, a mások beavatkozásával szemben védelmet biztosító jogokat? Marx szerint a jogok nyújtotta védelem azért válik feleslegessé, mert többé nem lesz konfliktus egyén és egyén, egyén és társadalom érdeke közt: az egyik ember javát ugyanazok az interakciók szolgálják, mint a másikat, az egyén javát ugyanazok, mint az egész társadalomét.

Ezt a megállapítást nem szabad metaforikusan értelmeznünk: maga Marx többször is világosan kimondja, hogy szó szerint érti. Stirner, írja egy helyütt, „azt hiszi, hogy a kommunista társadalomban szó lehet »kötelességekről« és »érdekekről«, két egymást kiegészítő oldaláról egy olyan ellentétnek, amely csupán a burzsoá társadalomhoz tartozik...”³³ Később pedig: „A kommunisták semmiképpen nem akarják... a »mágánembert« az »általános«, az önfeláldozó ember kedvéért megszüntetni... Tudják, hogy az ellentét csak látszólagos, mert az egyik oldalt, az úgynevezett »általánost« a másik, a magánérdek hozza foly-

³¹ Uo.

³² I. m. 67.

³³ I. m. 196.

tonosan létre...” A kommunizmus az ellentét keletkezésének alapjait számolja fel, vele „ez az ellentét, egységével együtt, eltűnik”.³⁴

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egy pontján, a McCulloch–Prévost-kivonatok közé írt jegyzetekben pedig a következő fontos gondolatot találjuk a Say-törvény bírálatába csomagolva. Say híres törvénye azon a megállapításon alapul, hogy az összes kereslet egybeesik az összes kínálattal; egyenlőségük nem esetleges tény, hanem szükségszerű, matematikai azonosság. Innen következnek, hogy általános túltermelés nem lehetséges: ha a piac elégtelen keresletet támaszt az egyik termékcsoport iránt, akkor a kereslethiányt kiegyenlíti valamilyen másik termékcsoport iránt mutatkozó túlkereslet. A *Kéziratokban* Marx másképpen érvel a Say-törvény ellen, mint későbbi műveiben. Nem vitatja, hogy ez bizonyos feltételek között megállja a helyét. Hangsúlyozza azonban, hogy a feltételek, melyek igazzá teszik, csak a magántulajdonon alapuló piacgazdaság felszámolása útján teremthetők meg. A Say-törvény, olvassuk a *Kéziratokban*, „csak akkor érzéki, valóságos igazság, ha az egyiknek és a másiknak az érdeke, valamint a társadalomnak és az egyesnek az érdeke azonos”,³⁵ s ezért csak „az egyesült egyének” közösségének eljövetelel teljesülhet. A szöveg így folytatódik ugyanis: „[A]kkor a társadalom egyetlen személynek tekinthető... amit itt veszít, azt ott megnyeri”.³⁶ Ahhoz tehát, hogy a Say-törvény teljesüljön, az összes nyereség és az összes veszteség egybevetésének aggálytalan eredményt kell hoznia, mintha egyetlen személy nyereségeinek és veszteségeinek az egybevetéséről volna szó. Csakhogy a magántulajdonú piacgazdaságban a társadalom tagjait érdekkonfliktusok állítják szembe egymással és a társadalom egészével. Ami az egész társadalom szintjén nyereség, az egyének egy része számára veszteség; ami az egyik egyén számára nyereség, a másik egyén számára veszteség. Kizárólag az emberi emancipáció által teremtett világról mondható el, hogy itt az összes nyereség és az összes veszteség mérlege pontos és igaz képet ad az előnyök és hátrányok megoszlásáról. Az érdekek általános egybeesése folytán ez a mérleg azonos lesz bármely egyén nyereségeinek és veszteségeinek a mérlegével; ugyanígy az egyik egyén nyereségeinek és veszteségeinek a mérlege azonos lesz bármely másik egyén nyereségeinek és veszteségeinek a mérlegével.

Az emberi emancipáció ily módon körvonalazott elgondolása két kérdést vet föl. Először: vonzó ideált testesít-e meg az érdekek általános egybeesése, mely feleslegessé teszi az egyén érdekeit védelmező jogokat? Másodszor: működőképes-e a kommunizmus Marx által vázolt berendezkedése, s ha igen, képes-e a kívánatosnak vélt egybeesést biztosítani?

³⁴ I. m. 231.

³⁵ GFK. 150.

³⁶ Uo.

Marx mindkét kérdés ellen tiltakozna. Tagadná, hogy művei ideálokat állítanak az emberiség elé: „Nálam... az eszmei nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi”, írja,³⁷ és hangsúlyozza, hogy elmélete nem eszmények megvalósítására szólít fel, hanem a történelem „vas szükségszerűséggel ható és érvényesülő” törvényeit azonosítja,³⁸ „a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként” mutatja be.³⁹ Megállapításai azonban nem egyértelműek. Érthetők úgy is, hogy a kommunizmus *nem* ideál, hanem a társadalom „vas szükségszerűséggel ható és érvényesülő” törvényeinek történelmi következménye. De úgy is érthetők, hogy a kommunizmus *nemcsak* ideál, hanem az emberi történelem elkerülhetetlen (vég)állomása *is* egyben.

Tekintsünk most el a történelmi szükségszerűség marxi elgondolásának tartahatatlanságától,⁴⁰ ez egyformán érinti mindkét olvasatot. Az első olvasat ellen azonban külön súlyos érvek szólnak. Még ha feltesszük is, hogy a történelem iránya és végkifejlete elkerülhetetlenül adva van, még ha lehetségesnek tartjuk is, hogy az elmélet a maga tudományos eszközeivel megjósolja elkerülhetetlen menetét, a predikció nem tartalmaz állásfoglalást a végeredménnyel szemben. Marx azonban állást foglal, az emberi emancipáció megvalósulásaként ünnepli a kommunizmust. Ha nem is mindig látja tisztán, egy ideált körvonalmaz, annak megvalósulási esélyei mellett szolgáltat érveket.

Ugyanakkor tagadja, hogy elmélete rászorulna a jövő intézményi berendezkedésének tervrajzára. Elutasítja a követelést, hogy „recepteket” írjon „a jövőendő lacikonyhája számára”.⁴¹ De honnan tudná, hogy a kapitalizmus általános válsága, melyet megjósolt, nem káoszba taszítja az emberiséget, ha semmilyen elgondolása nem volna a kommunista rendszerről? Honnan tudná, hogy a kommunizmus meghozza az emberi emancipációt, ha nem volna elképzelése a rendszer működéséről? Valójában volt elképzelése, és ezt a 19. század vége felé minden híve ismerte. Minden szociáldemokrata tudta, hogy a kommunizmus nagy vonalakban hogyan festene. Marx kommunizmusképe valóban vázlatos, de alkalmas a megvitatásra. Vizsgálható, hogy működőképes, ígéretes alternatívát kínál-e a kapitalista demokráciával szemben, melyet elvet, és amelynek a bukását jósolja. Előbb azonban a kommunizmust mint ideált veszem szemügyre.

³⁷ Utószó *A tőke* 1. kötetének második kiadásához (*MEM* 23:20).

³⁸ Előszó az első kiadáshoz, uo. 6.

³⁹ Uo. 9.

⁴⁰ Popper 1957, Berlin 1969.

⁴¹ Utószó, uo. 15.

4. Mi a baj az emberi emancipáció ideáljával?

Hogyan kell az érdekek általános egybeesését elképzelnünk? Első közelítésben célszerű abból kiindulni, hogy Marx szerint az érdekkonfliktusok az osztálytársadalmak velejárói; az egyik ember érdekeit az állítja szembe a másik ember érdekeivel, az egyén érdekeit a közösség érdekeivel, hogy a társadalom egymással kibékíthetetlen harcban álló osztályokra bomlik, és minden tagját besorolja az osztályok valamelyikébe. Ha tehát az osztályok megszűnnek, eltűnnek a versengő osztályérdekek s velük az egyének és csoportjaik közti érdekkonfliktusok is.

Ez azonban nem lehet a teljes magyarázat. Az osztályviszonyok kétségkívül érdekkonfliktusok forrásai, és ha ideiglenesen elfogadjuk Marx vélekedését, mely szerint modern – nagy lélekszámú, technikailag fejlett, urbanizált és iskolázott – társadalmak osztály nélküli társadalmakká válhatnak, akkor valóban elmondhatjuk, hogy az *osztályviszonyokon alapuló* érdekkonfliktusok kiküszöbölődhetnek az emberiség életéből. De ez még nem jelentené *minden* konfliktus maradéktalan kiküszöbölődését. Az emberi együttélést konfliktustípusok sokasága jellemzi a legszemélyesebb viszonyoktól a tágabb – de nem okvetlenül osztályalapú – viszonyokig. Marx elgondolása tehát csak akkor lehet értelmes, ha feltételezzük, hogy az osztályviszonyok felszámolása az összes többi emberi viszonyt mentesíti az érdekek konfliktusától. S valóban, amikor Marx az emberi emancipációról ír, ilyesvalamire utal. Arra tehát, hogy a privát és a publikus közti hasadás visszavétele minden emberi viszonyt átalakít: az ember számára maga „a másik ember mint ember szükségletté” válik.⁴² Ahogy a *Kéziratok* egy másik helyén írja: „Ha az embert mint embert és viszonyát mint emberi viszonyt előfeltételezed, akkor szeretetet csak szeretetért cserélhetsz ki, bizalmat csak bizalomért, stb.”⁴³

Semmi kétség: azokban a viszonyokban, melyekben „szeretetet szeretetért” cserélnek, másfajta csere zajlik, mint az árutulajdonosok közti tranzakciókban. A különbség elemzésére mindjárt rátérek. Szeretném azonban előre bocsátani: aki szerint a társadalmi viszonyok a kölcsönös szeretet viszonyaivá fognak átalakulni, annak meg kell válaszolnia két nehéz kérdést. Először, kíváncs-e, hogy a szereteteli viszonyok az érdekkülönbségeket kizáró, teljes eggyéolvadásra vezessenek? Másodszor: lehetséges-e, kíváncs-e, hogy a társadalmi viszonyok általában – nemcsak a meghitt viszonyok, de a szélesebb társadalom anonim viszonyai is – a „szeretetet szeretetért” logikája szerint szerveződjenek? Ezekre

⁴² GFK. 68.

⁴³ I. m. 98. Vö. Adam Smith híres fordulatának („Nem a hentes, a serfőző, vagy a pék jóindulatától reméljük vacsoránkat, hanem attól, hogy tekintettel vannak az önérdekükre”, in Smith 1958, 2. fej.) marxi kritikájával: Smith szerint „[m]ás embereknél nem az emberségükhöz, hanem egoizmusukhoz fordulunk; soha nem a mi szükségleteinkről, hanem mindig az ő előnyükről beszélünk nekik” GFK. 89, lásd még 92.

a kérdésekre kicsit később térek rá. Itt azzal kezdeném, hogy megpróbálom pontosabb fogalmakkal leírni az emberek közti viszonyok Marx által kilátásba helyezett paradigmaváltását.

Maga Marx poétikus fordulatokkal érzékelteti, hogy mire gondol; nincsenek fogalmi eszközei elgondolásának pontosabb kifejtéséhez. Ehhez az egyéni javak (individual goods), a közjavak (public goods) és a közösségi javak (communal goods) fogalmainak világos megkülönböztetésére lett volna szüksége, amit a korabeli tudomány nem bocsátott a rendelkezésére.

Egyéni javak azok a jóságok, melyeket az egyén maga fogyaszt, és a saját költségére szerez be. A közjavakat általában több ember együttműködése állítja elő, de fogyasztásukból az egyén akkor sem zárható ki, ha az előállítási költségekhez nem járul hozzá. A közjavak fogalma nem tartalmazza, hogy az egyén a maga részét nem a többiekől függetlenül fogyasztaná, és ezen a ponton válnak el a közösségi javak a pusztán közjavaktól. Községi javaknak olyan jóságokat nevezhetünk, melyekből *másokkal együtt* részesülünk, és amelyeknek az élvezése nem független attól, hogy közösen részesülünk belőlük.

A tömegközlekedés közjóság, de nem közösségi jóság: a villamoson általában másokkal együtt utazom, de úti céomat akkor is meg tudom valósítani, ha én vagyok az egyedüli utas. Ezzel szemben a beszélgetés, a vita, a kamarazenélés, a társasjáték, a barátság, az életközösség, az egyesületi élet és még sok minden más közösségi jóság: csak másokkal együtt élvezhető, és minden résztvevő öröméből levon, ha a másiknak nem okoz ugyanúgy örömet.⁴⁴ Kényszeres nagybeszélők élvezhetik a beszélgetési helyzetet úgy is, persze, hogy oda se figyelnek a beszélgetőtársra, aki esetleg halálosan unatkozik, de ők nem a beszélgetés *közösségi* javát élvezik, hanem az egyoldalú szövegelés *egyéni* javát, ami torz viszony a beszélgetés gyakorlatához. Még csak nem is pusztán arról van szó, hogy mindenki abban a tudatban és azzal a feltétellel élvezi a közösségi javakból való részesedését, hogy mások ugyanígy élvezik a magukét: ennek a résztvevők körében köztudottnak kell lennie, azaz mindenkinek tudnia kell, hogy a többiek is ebben a tudatban és ezzel a feltétellel élvezik a részesedésüket. Ez a reflexív viszony teszi a résztvevőket közösséggé, és ez változtatja át a közjóságot közösségi jósággá.⁴⁵

Az emberi együttélésben mind az egyéni javaknak, mind a közjavaknak, mind pedig a közösségi javaknak megvan a maguk szerepe. A liberális világrendben – a kapitalista demokráciákban – is helye van mindháromnak; a közösségi javaknak is. A társadalomkritika felvetheti, hogy világunkban a közösségi javak szerepe sajnálatosan csekély. Vizsgálhatja, minek kellene a fennálló intézményi rendben változnia ahhoz, hogy nagyobb legyen. Marx elgondolása azonban nem

⁴⁴ A fenti distinkciókhoz lásd Waldron 1993.

⁴⁵ Lásd Nagel 1979.

több közösségi jószágot feltételez, hanem a közösségi javak *kizárólagosságát*. Azt feltételezi, hogy az emberi emancipáció az egyéni javak és a közjavak összességét közösségi javakká alakítja át.

Ha homályosan is, Marx erre, ilyesmire célzott. Vagy mégsem? Értelmezésemnek látszólag ellentmond, hogy a *Kéziratok* egy pontján így ír: „A társadalmi tevékenység és a társadalmi élvezet semmiképpen sem *csakis* egy *közvetlenül* közösségi tevékenység és közvetlenül *közösségi* élvezet formájában egzisztál”.⁴⁶ Ám a „közvetlenül” megszorításnak itt lényeges szerepe van. Mint a gondolatmenet vége felé világossá válik, Marx arra gondol, hogy a „szabadon egyesült egyének” világában még a közvetlenül nem közösségi tevékenység vagy élvezet is érdemben közösségivé válik: „A szükséglet vagy az élvezet... elvesztette *egoisztikus* természetét, a természet pedig pusztá hasznosságát, mivel a haszon *emberi* haszonná vált”.⁴⁷

E kissé talán homályos megállapítás tartalmát részletesen kifejti a James Mill-kivonatok közé beszúrt, hosszabb szöveghely: „Tegyük fel, hogy mint emberek termeltünk: Termelésében mindegyikünk kettősen igenelte önmagát és a másikat. Akkor én 1. termelésemben tárgyasítottam egyéniségemet, annak sajátosságát, és ezért mind a tevékenység alatt egyéni életnyilvánítást élveztem, mind a tárgy szemlélésében azt az egyéni örömet, hogy személyiségemet tárgyi, érzékiileg szemlélhető és ezért minden kétség felett álló hatalomnak tudom. 2. Abban, hogy termékemet te élvezed vagy te használsz, megvan közvetlenül az én élvezetem egyrészt abban a tudatban, hogy munkámban emberi szükségletet elégítettem ki, másrészt hogy az emberi lényt tárgyasítottam és ennél fogva egy másik emberi lény szüksége számára megszereztem megfelelő tárgyat, 3. hogy számodra a közvetítő voltam közted és az emberi nem között, tehát te magad saját lényed kiegészítésének és önmagad szükséges részének tudsz és érzel engem, tehát mind gondolkodásodban, mind szeretettedben igazolva tudom magamat, 4. az én egyéni életnyilvánításomban közvetlenül megteremtettem a te életnyilvánításodat, tehát az én egyéni tevékenységemben közvetlenül igazoltam és megvalósítottam az én igazi lényemet, az én emberi lényemet, az én közösségemet.”⁴⁸

A kérdés tehát ez: joggal feltételezi-e Marx, hogy az emberi emancipáció nyomán megvalósul az érdekek teljes egybeesése? Vegyünk szemügyre egy olyan viszonyt, mely kétségkívül akkor teljeseedik ki, ha szeretetet adnak szeretetért, bizalmat bizalomért: egy életközösség két tagjának viszonyát. Tegyük fel, hogy ez a viszony egy osztály nélküli társadalom háttere előtt bontakozik ki: osztályalapú konfliktusok tehát semmi módon nem állnak a két ember közé. Egyikük mik-

⁴⁶ GFK. 70.

⁴⁷ I. m. 72.

⁴⁸ I. m. 147.

robiológus, és váratlan ajánlatot kap: bekapcsolódhat annak a laboratóriumnak a munkájába, mely kutatási témájában a legjobb a világon. Csakhogy a laboratórium egy távoli városban működik. Másikuk viszont zenész, első hegedűs egy kiváló zenekarban, melynek székhelye a jelenlegi lakóhelyükön van (a laboratórium közelében nincs zenekar). Vagy szétváltnak, vagy elköltöznék, vagy maradnak. Mindketten azzal vesztenék a legtöbbet, ha el kellene válniuk; érdekük ennyiben konvergál. De nem válik *azonossá*. A mikrobiológus számára rosszabb volna, ha azon az áron maradnának együtt, hogy lemond álmai kutatóintézetéről, a zenész számára viszont az volna rosszabb, ha a koncertezést kellene feladnia. Ez valódi, súlyos érdek-összeütközés.⁴⁹

Marx talán azt felelné, hogy a „szabadon egyesült egyének” világában senki sem lesz egyetlen hivatáshoz hozzákötve, hiszen – mint arról még bővebben lesz szó – megszűnik a munkamegosztás, az egyének könnyedén fognak mozogni a különböző társadalmi tevékenységek között. De biztos-e, hogy *kívánnak* is élni a lehetőséggel? Az emberi önmegvalósítás – Marx egyik központi normatív gondolata – magában foglalja, hogy az egyén a saját életét éli, maga választja meg a tevékenységi körét, attól függően, hogy milyen célok izgatják, mi felel meg a hajlamainak, mivel tud azonosulni, mitől várja személyisége kiteljesedését. A példánkbeli mikrobiológus és hegedűs már rátalált a hivatásra, melyben otthon érzi magát. Köztük teljes érdekazonosság csak azon az áron jöhet létre, hogy személyes terveik feladása nem számít áldozatnak. Ha pedig elfogadjuk, hogy ez nem áldozat, akkor lemondunk az önmegvalósítás marxi ideáljáról. Ha viszont ragaszkodunk az emberi önmegvalósítás marxi ideáljához, akkor az érdekek teljes egybeesését nem tekinthetjük vonzó ideálnak.

Folytassuk tovább a példát! Tegyük fel, hogy az emberpár így vagy úgy együtt marad, közösen folytatják az életüket. A közös életnek nyilvánvalóan része, hogy a szabad idejük nagy részét együtt töltik: kölcsönös élvezetet merítenek abból, hogy a másik is élvezzi az együttlétet, ezt tudják is egymásról; ez a tudás magasabb szintre emeli kölcsönös élvezetüket, fenntartja és megerősíti a köztük lévő páros közösséget. Ez még nem jelenti, hogy *ma este* ugyanazt szeretnék együtt csinálni. Egyikük moziba menne, a másik étterembe. Mindkettejüknek jobb, ha együtt mennek vagy moziba, vagy vacsorázni, mint ha külön töltik az estéjüket. Ha azonban a mozit választják, a közös vacsorára vágyónak kevésbé lesz jó, mint ha az éttermet választanák, és megfordítva. A társas élet mindennapjait ilyen – nem súlyos, de valódi – érdek-összeütközések sokasága szegélyezi. Autonóm életet élő egyének közt mindennaposak az érdekkonfliktusok.

Most pedig képzeljük el azt az esetet, hogy egyikük ki nem állhatja a másik legközelebbi barátját, a másinak pedig az ő legkedvesebb barátjából van elege.

⁴⁹ Lásd Scheffler 2015.

Mindketten kategorikusan elzárkóznak attól, hogy a társuk barátjával találkozzanak. Ha mindkettejük számára fontos, hogy a páros együttélés mellett a barátságait is ápolja, akkor be kell látni: időről időre külön kell válniuk, hogy ki-ki együtt lehessen a barátjával. A baráti kapcsolatok ápolása olyan terület tehát, melyet el kell választaniuk közös életüktől.

Ha megállapításaink igazak az intim közösségek esetében, akkor óhatatlanul igazak a társadalom egészét átfogó, anonim közösségek esetében is. Az emberi együttélés semmilyen szinten nem válik mentessé az érdekek összeütközésétől – hacsak nem olyan világban gondolkodunk, mely nem engedi meg az egyéneknek, hogy a saját elgondolásuk és vágyaik szerint alakítsák az életüket. Ez természetesen az elválasztás gyakorlatairól is elmondható. Ha igaz, hogy még az intim közösségeknek is szükségük van rájuk, akkor még inkább igaz, hogy szükség van rájuk a társadalom egészét átfogó, anonim közösségek szintjén. Egyebek közt éppen azért szükségesek, hogy egyáltalán lehetségesek legyenek intim kisközösségek. Két ember csak úgy élheti a *saját* közös életét, ha van egy szféra, melyen belül nem kell a tágabb közösséggel megosztaniuk a mérlegelés és döntés jogát, hanem egyedül őket illeti meg ez a jog. Mi több, zavartalan és bensőséges együttélésükhöz arra is szükség van, hogy senki illetéktelenül ne hallgathassa ki, ne kaphassa lencsevégre, amit ebben a szférában beszélnek és tesznek.

Általánosabban fogalmazva: az értelmes és gazdag emberi életnek szükséges feltétele, hogy az egyén sokféle viszonyban vehessen részt, sokféle közösségnek lehessen a tagja, az otthon intim közösségtől a baráti, munkatársi, kulturális és más közösségeken át a tágabb társadalmat átfogó, anonim közösséggig. Szükséges feltétel továbbá, hogy szabadon mozoghasson közösségei közt – abban az értelemben is, hogy kiléphessen egy közösségből, ha már nem azonosul vele, de abban az értelemben is, hogy minden közösségben annak belső normái szerint vehessen részt, hogy az adott közösség tagjaként ne kényszerüljön más közösségek külső normáinak alávetni magát. Mind az ember előtt nyitva álló közösségek sokféleségére, mind a köztük való közlekedés szabadságára szükség van ahhoz, amit Marx úgy fogalmazott meg, hogy az egyén „hajlamait minden irányban kiműveli”, mi pedig úgy mondanánk, hogy autonóm életet él. Az egyén autonómiájának vége, ha bármely közösség totálisan magába szippantja, ha elvágja a lehetőségtől, hogy egyidejűleg más közösségeknek is tagja lehessen, vagy ha dominálja a többi közösségben zajló életét – egyszóval, ha megfosztja a lehetőségtől, hogy megkülönböztesse magát, és elkülönült érdekei legyenek.⁵⁰

⁵⁰ Ma sem ismerek jobb elemzést a totális közösség autonómiapusztító jellemzőiről, mint amit Erving Goffman adott *Asylums* című könyvében. Lásd Goffman 1961.

S még nem beszéltünk arról, hogy az egyének nem okvetlenül értenek egyet abban: kinek milyen érdeke valódi érdek, mely érdekek érdemelnek elismerést, és az elismerésre méltó érdekek milyen súlyúak. Nézetkülönbségeik részint azzal függnek össze, hogy nem egyformák a tapasztalataik: minél távolabb áll tőlem egy ember, annál kevesebbet tudok az életformájáról, a látásmódjáról, igényei természetéről; annál nagyobb erőfeszítést kíván tőlem, hogy érdekeiről tárgyilagos képet alkossak. Részint arról van szó, hogy az emberek rövidlátásból, tájékozatlanságból, a logikus gondolkodásra való képességük fogyatékosságai okán tévesen értékelhetik a saját érdekeiket és (vagy) mások érdekeit. De arról is szó van, hogy a modern társadalmak tagjait széles körű és mély, világnézeti gyökerű különbségek osztják meg – egyebek közt – az olyan kérdésekben, mint hogy mi az értelmes élet, milyen a jó társadalom, milyen közösségi célokat érdemes kitűzni, hogyan lenne jó alakítani az egyének és különböző szintű közösségeik viszonyát. Ezek a nézetkülönbségek nem hagyják érintetlenül az emberek felfogását arról, hogy kinek milyen érdekei vannak, hogy mely érdekek fontosabbak, és melyek kevésbé azok, és hogyan kell a versengő érdekek konfliktusait rendezni. Az érdekekről alkotott elgondolások összeütközése maga is érdekkonfliktusok forrása: mindenkinek érdeke fűződik a saját meggyőződése szerint kívánatos rendezés felülkerekedéséhez.⁵¹

Összegezve: az emberi emancipáció marxi elgondolása nem egyeztethető össze az autonóm egyének alkotta közösségek természetére vonatkozó általános tudásunkkal. Olyan modern, nagy lélekszámú, anonim társadalom még az osztályok megszűnésének valószerűtlen feltevései közt sem lehetséges, mely egyszerre biztosítaná tagjai számára az autonóm, értelmes és gazdag élet lehetőségét, és ugyanakkor mentes volna az emberek közti konfliktusok sokaságától. Ha pedig így van, akkor az emberi viszonyok „társadalmiasulásának” marxi ideálja nem olyan ideál, melynek a megvalósítására érdemes volna törekedni. Erre is alkalmazható Rawls híres tézise a klasszikus utilitarizmusról: „Az utilitarizmus nem veszi komolyan a személyek különállását”, állítja Rawls,⁵² és az emberi emancipáció marxi elgondolása sem veszi komolyan, hogy az egyének a saját életüket

⁵¹ Nem arról van szó, mintha minden nézetkülönbség maradandó volna, és mélyen megosztaná az együtt élő embereket. Lényegesnek tűnő nézetkülönbségek az idő múlásával – részben a tapasztalatok halmozódása, részben nyilvános vita eredményeként – elhalványulhatnak. Azonban nincs okunk feltételezni, hogy nem keletkeznek újak. Az sem zárható ki, hogy a vita ne csökkentse, hanem növelje a nézetek közti távolságot (világossá teheti a résztvevők számára, amit korábban nem ismertek fel, hogy az álláspontjuk közti ellentét mennyire éles és nehezen feloldható). Végezetül, vannak világnézeti kérdések, melyek évezredek óta mélyen megosztják az embereket, anélkül, hogy folytonos vitásuk az álláspontok közeledéséhez vezetett volna.

⁵² Rawls 1971. 27.

élik, és ezért a társadalom ideális körülmények közt sem – sőt, ott a legkevésbé – tekinthető „egyetlen személynek”, aki „amit itt veszít, azt ott megnyeri”.

A politikai emancipáció marxi kritikája figyelemre méltó elemeket tartalmaz, egészében mégis elhibázott, mert ellenpárja, melynek a szemszögéből megfogalmazódik, nem kínál elfogadható – vonzó és koherens – alternatívát a felvilágosodás erkölcsi és társadalmi eszményeinek liberális újrafogalmazásaival szemben.

5. Mi a baj az ideál megvalósítására elgondolt intézményi berendezkedéssel?

Tegyük fel mégis, hogy az ideálokkal nincs gond: alkalmas-e a Marx által javasolt társadalmi berendezkedés a megvalósításukra? Ha pedig abból indulunk ki, hogy a felvilágosodás ideáljain – Marx és a marxisták reményei szerint – túlmutató normatív elgondolások tarthatatlanok, több esélyt kínál-e a Marx műveiben vázolt berendezkedés a felvilágosodás ideáljainak megközelítésére, mint a kapitalista demokrácia? Működőképes-e egyáltalán? Erről a kérdésről kell még szólnom, mielőtt végső következtetéseimre rátérnék.

Marx nem alkotott részletes elméletet a kommunizmusról. De a fő vonalakat azért megrajzolta. Abból a feltételezésből indult ki, hogy a technikai fejlődés túlhalad a kapitalizmusra jellemző munkamegosztáson, mely az egyént egy bizonyos foglalkozáshoz köti, továbbá együtt jár a szellemi és a fizikai munka elválásával és a termelés hierarchikus megszervezésével. Ha pedig a népességet nem osztja meg többé az így felfogott munkamegosztás, akkor már csak a magántulajdont kell felszámolni, hogy megszűnjék a társadalom osztályokra tagozódása. Immár mindenki termelő lesz, és mindenki teljes személyiségével vesz részt abban az átfogó közösségben, mely a termelési eszközök fölött kollektíven rendelkezik. „A kisajátítók kisajátítása” után a termelési eszközök többé nincsenek elválasztva a termelőktől.

Fölöslegessé válik a piac: az „egyesült termelők” közvetlenül, természetben vehetik számba az anyagi szükségleteket egyfelől és a kielégítésükre rendelkezésre álló erőforrásokat másfelől; a fogyasztók igényeit és a kielégítésüket szolgáló javakat nem utólagos, piaci önszabályozás hangolja – jól-rosszul – össze, hanem előzetes adatfelmérésre támaszkodó, központi terv; mindenki váltakozva tölt be különböző – termelési és irányítási – feladatokat, s ily módon nem lesznek vezetők és vezetettek,⁵³ következésképpen elhal az állam mint külön apparátus által működtetett, kényszerítő szervezet; a javak előállításához mindenki képességei

⁵³ „A személyek feletti kormányzás helyébe a dolgok igazgatása és a termelési folyamatok irányítása lép.” Friedrich Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20:276.

szerint járul hozzá, s kezdetben munkája szerint részesedik a társadalmi termékből, később pedig – az általános bőség beköszöntével – szükségletei szerint.

Bármilyen elnagyolt ez az elgondolás, alkalmas a megvitatásra. Mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy nem igazolódott be a munkamegosztás végének jóslata, és semmi nem utal rá, hogy a jövőben beigazolódhatna. Marx a gépi nagyipar létrejöttének korai szakaszában megfigyelt tényekre azt az optimista várakozást alapozta, mely szerint minden munkafeladat egyszerű műveletekre redukálódik, s ezek az összes termelési ágban nagyjából ugyanazok lesznek.⁵⁴ Ha volt ilyen tendencia, korlátlan meghosszabbítása alaptalannak bizonyult. Nincs okunk azzal számolni, hogy az emberek mozgása a különböző társadalmi tevékenységek között akár a távoli jövőben kötetlenné válik. A fizikai munkát elvben teljes egészében átvehetik robotok, de a szellemi munka egyre specializáltabb lesz; a munkaszervezet hierarchikus felépítése sem tűnik el, és aligha lesz változás abban, hogy a menedzsment sajátos készségeket és személyes felelősségvállalást, tehát specializált gyakorlatot kíván. Még egy viszonylag kis méretű vállalkozás vezetői sem váltogathatják egymást naponta, hetente vagy akár havonta.

Másodszor, a magántulajdon felszámolása kétféleképpen értelmezhető. Vagy úgy, hogy a termelőeszközök fölötti rendelkezést az állam vonja magához. Vagy úgy, hogy a társadalom tagjai valami módon együttesen rendelkeznek az összes produktív erőforrás fölött. Marx nyilvánvalóan az utóbbiban gondolkodott. Ebben az esetben sem lehetséges persze, hogy a termelőeszközök felhasználásáról mindig minden ember közvetlen részvételével döntsenek. A döntési hatáskörök óhatatlanul elkülönült instanciákhoz kerülnek, és több különböző szint között oszlanak meg (a makroszintű felhasználásról egy központi szerv dönt, a központiilag szétosztott eszközök felhasználásáról a termelési egységekben születik döntés). Marx azonban abból indul ki, hogy mivel a munkamegosztás megszűnik, ezért időről időre mindenki egyformán bekapcsolódhat bármely döntéshozó instancia tevékenységébe: az egyének periodikus szabályossággal váltogathatják a helyüket a végrehajtás és az irányítás rendszerében. Lesznek tehát külön döntéshozó instanciák, de nem lesznek elkülönült döntéshozó személyek (tulajdonosok).

Ám mihelyt elesik a munkamegosztás végével kapcsolatos várakozás, eltűnik a kommunista tulajdon hipotézise és az állami tulajdon valósága közti különbség is; a marxi modell nem teljesíti ígéretét, mely szerint a termelési eszközök nem lesznek elválasztva a közvetlen termelőktől. Marx követőinek tehát választaniuk kell. Vagy ragaszkodnak a tulajdon fölötti rendelkezés hierarchikus elosztásához, s akkor az állami tulajdon klónjánál kötnek ki. Vagy a tulajdon „össztársadalmi”

⁵⁴ „A technológia... felfedezte a mozgásnak azt a kevés nagy alapformáját, amelyekben az emberi test minden termelő cselekvése... szükségszerűen végbemegy” (A tőke I. köt. *MEM* 23:454.), és így „az ember abszolúte rendelkezésre áll változó munkakövetelmények számára” (uo. 455.).

jellegéhez ragaszkodnak, akkor viszont olyan társadalomban kell gondolkodniuk, mely sem egy központi instanciához, sem más elkülönült szervezethez nem telepít tulajdonosi jogokat. Az előbbi esetben a termelési eszközök fölött ugyanúgy valamilyen, a közvetlen termelőktől elkülönült tulajdonos rendelkezik, mint a kapitalizmusban így, a szovjet rendszerű szocializmusban pedig amúgy. Az utóbbi esetben az elkülönülés megszűnik, csak hogy azon az áron, hogy a termelési eszközöket senki nem tartja ellenőrzése alatt. Olyan világ volna ez, ahol lehetetlen eldönteni, hogy ki, milyen dolgok fölött, milyen vonatkozásokban és milyen feltételekkel rendelkezhet. Ha két ember egyszerre kívánna dönteni valamilyen erőforrás felhasználásáról, nem lehetne megmondani, hogy melyiküknek van joga a másik igényével szemben érvényesíteni az általa képviselt igényeket. Ez a világ nem az egalitárius és participatív együttműködés, hanem a káosz birodalma volna; a társadalom a termelés és elosztás ésszerű, előzetes közösségi terv szerinti megszerveződésének még azt a szintjét sem közelíthetné meg, ameddig kapitalista viszonyok közt eljutott. Ha ezt a káoszt nemkívánatosnak tartjuk, és azt is belátjuk, hogy a munkamegosztás velünk marad, akkor csak a magántulajdon és az állami tulajdon, illetve a kettő valamilyen kombinációja között választhatunk. A kérdés ettől fogva úgy hangzik, hogy milyen körben teljesít jobban az állami, és milyenben a magántulajdon.⁵⁵ Bármelyik megoldást preferálják is az értékelés szempontjai, mindenképpen azzal kell számolnunk, hogy a munkamegosztással és az elkülönült tulajdonosi jogokkal együtt fennmaradnak az osztályviszonyok is. S mint láttuk, ott van még a nem osztályalapú érdek-összeütközések áttekinthetetlen sokasága. Ilyen körülmények közt az állam elhalása és a jog megszüntetése is a nem kívánt utópiák sorát gyarapítja.

Harmadszor, ha e belátásokat félretesszük is, még mindig velünk maradnak a központosított és természetben – Marx jóslata szerint munkaidőben – megtervezett erőforrás-allokáció súlyos nehézségei. Maga Marx egyszerűen megoldható feladatnak vélte az ossztársadalmi munkaidő-gazdálkodást. Elgondolása valahogy így rekonstruálható. A központ felméri, hogy a gazdaság milyen termékeket képes előállítani, és valamely adott termék előállításához hány „társadalmilag szükséges” munkaóra kerül. Ezeket az információkat a termelők rendelkezésére bocsátja. A termelők minden periódus végén elismervényt kapnak az általuk kifejtett, „társadalmilag szükséges” munka mennyiségéről; ennek az elismervénynek a fejében vehetik át a szükségleteik kielégítésére szolgáló javakat a megtermelt készletekből: annyit, amennyiben ugyanaz a „társadalmilag szükséges” munkaidő

⁵⁵ A megítélés szempontjainak nem kell az erőforrásokkal való gazdálkodás hatékonyságára, a technikai fejlődésre motiváló tényezők erejére korlátozódniuk; a kiszolgáltatottság és igazságtalanság csökkentése, az autonóm életvezetés lehetőségének bővítése vagy az élhető környezet megőrzése ugyanilyen fontos szempontok.

testesül meg, amelyről az elismervény szól. Valamennyien tudják már az adott periódus megkezdése előtt, hogy hány „társadalmilag szükséges” munkaóráról szóló elismervény lesz a kezükben a periódus végén. Ezeknek az adatoknak a birtokában, továbbá a különböző javakban megtestesült „társadalmilag szükséges” munkaidő ismeretében meghatározzák, hogy milyen javakat kívánnak a következő periódusban beszerezni, és az erre vonatkozó adatokat továbbítják a központnak. A központ összegzi a beérkezett információkat, egybeveti őket a rendelkezésre álló erőforrásokról összegyűjtött információkkal, és megalkotja a termelési tervet. Ezt a tervet hajtják végre az „egyesült termelők”.⁵⁶

A gazdasági folyamatokat így módon nem a piac személytelen és ellenőrizetlen mechanizmusai szabályozná, utólag s mintegy „az árutermelők háta mögött” korrigálva a szétszórt egyéni döntéseket;⁵⁷ hanem azok egységes kollektív tervnek rendelődnének alá, mely előre és tudatosan igazítaná a rendelkezésre álló eszközöket az egyének összesített döntéseihez.

Csak hogy a vázolt modell nem teljesíti a hozzá fűzött reményeket. Kezdjük ott, hogy egy-egy termékfajta előállítási költségeit a technikai paraméterek nem határozzák meg egyértelműen. Marx magától értetődőnek veszi, hogy az egységnyi termék előállításához „társadalmilag szükséges” munka mennyiségét a munka termelékenységeinek átlagos szintje határozza meg.⁵⁸ Nem számol azzal, hogy e mennyiség az egyes termékek iránti igény terjedelmétől is függ. Ha ugyanis a fogyasztók nagyon keveset igényelnek egy bizonyos termékből, akkor – az egyéb tényezőket adottnak véve – a szóban forgó termék egységnyi mennyiségének előállításához elegendő a legtermelékenyebb gépeket és embereket munkába állítani. Ha az igények növekednek, akkor több gépre és munkásra lesz szükség, és a kevésbé produktív berendezéseket és munkaerőt is be kell vonni a termelésbe. A tervezők ezért csak akkor tudják meg, hogy egy-egy termék egységének előállításához mennyi „társadalmilag szükséges” munkát kell mozgósítani, amikor már visszajelzést kaptak a fogyasztói igényekről.

A fogyasztók viszont csak úgy dönthetik el, hogy a kezükben lévő munkaelismervényekért milyen javakat vételezzenek, ha egyfelől már ismerik a kívánt javak előállításához „társadalmilag szükséges” munkaidőt, másfelől pedig tudják, hogy a saját munkával töltött idejük mekkora „társadalmilag szükséges” munkaidőt

⁵⁶ Vö. A gothai program kritikájához. *MEM* 19:18.

⁵⁷ Lásd például: „[A] munkamegosztás természetadta termelési organizmus, amelynek száalai az árutermelők háta mögött szövdtek és szövdnek továbbra is.” *MEM* 23:105. Vö. uo. 50, 194. Ez a kifejezés ugyanazt a jelenséget – az elidegenedést – írja le Marxnál, mint a „dolgi hatalmaktól való függés” szófordulata.

⁵⁸ „Társadalmilag szükséges munkaidő az a munkaidő, amelyre szükség van ahhoz, hogy valamely használati értéket a meglevő, társadalmilag normális termelési feltételek között és a munka átlagos ügyességi és intenzitási foka mellett előállítsanak.” (*MEM* 23:45.)

képvisel. Ám a központ addig nem tudja tájékoztatni őket az egyes javak előállításához „társadalmilag szükséges” munkaidő pontos nagyságáról, amíg nem ismeretes, hogy az irántuk támasztott összes igény mekkora. S ugyanígy csak az egyes termelők közreműködésével előállított javak iránti összes igény megismerése után adhat pontos tájékoztatást arról, hogy egy-egy termelő munkában töltött idejét mekkora „társadalmilag szükséges” munkaidőről szóló elismervény fogja honorálni. Előzetesen mind a központ, mind az egyes termelők csupán hozzávetőleges becsléseket készíthetnek, melyeket egy *utólagos*, iteratív folyamatban kell pontosítaniuk, ahhoz hasonlóan, ahogy a piac is utólag korrigálja az egyéni döntések sokaságát.⁵⁹

A piac önkorrigáló mechanizmusai távolról sem tökéletesek. Alapos okkal feltételezhető azonban, hogy a kommunista gazdaság önkorrigáló gyakorlatai ennél is lényegesen rosszabb hatásfokkal működnek. Részt azért, mert a szükséges információk egy központban való összegyűjtése rendkívül költséges; a piac óriási előnye, hogy szereplői nem kis részben olyan információkat használnak fel, melyekkel eleve rendelkeznek, s amelyeket a központnak tőlük kellene összegyűjtenie.⁶⁰ Részt pedig azért, mert a piaci vállalkozásokat a verseny a fogyasztói igényekhez való alkalmazkodásra kényszeríti, míg a kommunizmus gazdasági modelljében a termelő- és szolgáltatóegységek sikeressége nem függ a fogyasztók kielégítésétől, a rendszer nem motiválja őket a fogyasztói igények követésére.⁶¹ A szovjet rendszerű szocialista gazdaság működése során szerzett történelmi tapasztalatok egyértelműen igazolják ezeket az elméleti predikciókat.

Ellenem vetheti valaki, hogy a szovjetrendszer nem azonos a Marx által elgondolt kommunista rendszerrel. Ez abban az értelemben biztosan igaz, hogy a szovjetrendszerben fennmaradt a munkamegosztás – a specializáció, a fizikai és szellemi munka elválása, a hierarchikus termelési szervezet –, míg a Marx szándéka szerinti kommunizmus az így felfogott munkamegosztást nem ismerne. Csakhogy láttuk már, hogy Marx várakozása a technikai fejlődés tendenciáinak téves értelmezésén alapult. Igaz továbbá, hogy a szovjetrendszerben a termelési eszközök állami tulajdonban vannak, míg a Marx szándéka szerinti kommunizmusban a közvetlen termelők közös ellenőrzésének rendelődnek alá. Csakhogy láttuk már, hogy a munkamegosztás fennmaradása esetén a tulajdon „társadalmiasításának” víziója legföljebb a termelési eszközök fölötti rendelkezési jogok teljes eltörléseként válhat valóra, ami tarthatatlan fejlemény volna, és így tovább.

⁵⁹ Erről bővebben szól Bence Györggyel és Márkus Györggyel közös könyvünk (Bence–Kis–Márkus 1992) „A központosított munkaidőgazdálkodás nehézségei” című fejezete.

⁶⁰ Lásd Hayek 1935.

⁶¹ Lásd ugyanott.

Mi több, az erőforrásokkal való gazdálkodás mechanizmusai tekintetében akkor sem volna különbség a szovjet rendszerű szocializmus és a Marx szándéka szerinti kommunizmus között, ha a kommunizmus marxi modellje minden egyéb tekintetben realiztikus volna. Ami a mechanizmusok elemzéséből az egyik esetben következik, az következik a másik esetben is.

A nehézség komolyságát akkor látjuk be igazán, ha figyelembe vesszük az igények és a teljesítés közti távolság drasztikus növekedésének következményeit. A megtermelt javak készletei és a fogyasztói igények közti meg nem felelés vonatottan, döcögve korrigálódik, a hiány a kommunista gazdaság tartós velejárója lesz. A rendszer egyetlen eljárást tartalmaz a kezelésére: a vételezni óhajtókat az érkezés rendjében elégítik ki; a korán érkezők megkapják, amit keresnek, a többiek várnak a sorukra. A sorbanállás azonban óhatatlanul maga után vonja a munkaelismervények másodlagos forgalmát: aki elkésett, de sürgősen hozzá szeretne jutni a keresett termékhez, fizetni fog annak, aki időben érkezett, de ráér a fogyasztással.⁶² Mihelyt gyakorlattá válnak az efféle tranzakciók, megjelenik a szereplők egy harmadik típusa: lesz, aki eleve azzal a céllal áll be a sorba, hogy mások előtt beszerezze a gyorsan eltűnő javakat, majd „felárral” továbbadja őket. A feketepiac kiküszöbölhetetlen alrendszerként beépül a piac nélküliként elgondolt gazdasági rendszerbe.⁶³

Ez a váratlan fejlemény súlyos dilemma elé állítja a modellalkotót. Vagy azzal számol, hogy a közösség üldözőbe veszi a feketepiacot, és akkor – feltéve, hogy az elnyomó rendszabályok sikeresek, ami igencsak merész feltételezés – a modell megszabadul a nem kívánt *gazdasági* alrendszertől, ám azon az áron, hogy egy még kevésbé kívánatos, *politikai* alrendszert építenek be társadalmi rendjükbe: a fogyasztói döntések szabadságának elnyomására létrehozott gépezetet. Vagy pedig visszahőköl az elnyomó intézkedésektől, ám akkor újabb dilemma elé kerül: tudomásul veszi a feketepiac fennmaradását, vagy a rendszer alapintézményeit helyezi piaci alapokra.⁶⁴ Röviden: az állam, elkülönült tulajdonosi jogosítványok és piac nélküli társadalom modellje nem képes megközelíteni a Marx által elé tűzött célokat, és messze elmarad a liberalizmus által helyeselt berendezkedéstől a felvilágosodás óta velünk élő célok teljesítésében.

⁶² Ez melleleg a munkaidő-arányos allokáció egy további gyengéjére is rávilágít: nem számol azzal, hogy egy-egy termék értékét a fogyasztók számára nemcsak az határozza meg, hogy mennyi munkába kerül a megszerzése, hanem az is, hogy mennyi idő alatt jutnak hozzá. (Marx elmélete arról sem ad számot, hogy ugyanaz a terméktípus többféle minőségben, változatos tulajdonságokkal állítható elő, és a fogyasztónak fontos lehet, hogy pontosan melyik altípushoz jut hozzá).

⁶³ Lásd Kornai 1980.

⁶⁴ Lásd Bence–Kis–Márkus 1992. 134–135.

6. Záró gondolatok

Marx tévesen gondolta, hogy az emberi emancipációról alkotott elgondolása vonzóbb és koherensebb perspektívát tár az emberiség elé, mint a liberalizmus ideáljai. Tévesen gondolta, hogy az általa felvázolt kommunista rendszer többre képes a liberális kapitalizmus és a liberális demokrácia együttesénél. Mai követői kimondva-kimondatlanul eltávolodnak az emberi emancipáció programjától: azzal például, hogy igenlik az emberi jogokat, vagy azzal, hogy elismerik a magánélet és a közélet elválasztásának szükségességét. A kommunista rendszer marxi modelljét pedig csendben félreteszik. Ma nincs a színen marxista elmélet, mely pontosan megmondaná, miben különböznek az általa képviselt ideálok a felvilágosodás ideáljainak modern liberális értelmezésétől, és értékelhető vázlatot adna arról az intézményi berendezkedésről, melynek a kapitalista demokráciát fel kellene váltania. Hallani szólamokat a „tőkeviszony” megszüntetéséről, a hierarchikus munkamegosztás felszámolásáról, ám ezek tartalmát sűrű homály fedi. Valahányszor egy Marx szellemében elindított társadalmi kísérlet a fennálló világrendnek tett engedményekben végződik, az „igazi marxisták” az elvek elárulásáról panaszkodnak, ahelyett, hogy megvizsgálnák, nem a kommunizmus marxi elméletében keresendő-e az engedményeket kikényszerítő okok.

Ez vitathatatlan gyengéje a mai marxista rendszerkritikának. Bármely rendszer fogyatékoságait két megközelítésben lehet számba venni és bírálni. Az egyik nem kérdőjelezi meg a rendszer alapjait, de rámutat működésének zavaraira, erkölcsileg kifogásolható következményeire. A másik a rendszer leváltásának programjához kötődik. A rezsim főbb intézményeit adottnak elfogadó kritika akkor is jogos és termékeny lehet, ha nem társul hozzá egy alternatív rendszer vázlata, melyről elgondolható, hogy működőképes, és mindent egybevetve jobban közelít a kitűzött ideálokhoz, mint a bírált berendezkedés. A rendszer elvetését sürgető kritikának azonban csak akkor van létjogosultsága, ha együtt jár egy nála jobb alternatíva felvázolásával. Valamely, bizonyítottan működőképes rendszer totális elutasításához nem elég rámutatni, hogy működése nem kívánt következmények sokaságával jár. Azt is meg kell mutatni, hogy felszámolása után a világ legalább olyan jó lesz, mint addig volt, ehhez pedig ismerni kell egy megvitatásra alkalmas alternatíva fő vonalait. Marx komoly kísérletet tett az alternatíva felvázolására. Mai követői meg sem próbálkoznak vele. Ez súlyos kételeyeket ébreszt állásfoglalásaik intellektuális igényessége iránt.⁶⁵

A liberálisoknak azonban nem ad okot a jubilálásra. Társadalmi-politikai világképük vulgáris apológiává silányulna, ha a kapitalista demokrácia erkölcsileg

⁶⁵ Elszomorító példával szolgál a mai marxizmus kommunizmuselméletének ürességére Alain Badiou 2009.

támadható velejáróiról nem venne tudomást. A legjobbak mindig is tudatában voltak, hogy a liberalizmus addig él, ameddig a felvilágosodástól örökbe kapott kritikai szellemet az általa helyeselt rendszerre is alkalmazza. Amíg a marxizmus intellektuális erejének teljében volt, kihívása a liberálisokat is kritikai gondolkodásra ösztönözte. Hanyatlása egy fontos ösztökétől fosztotta meg a liberális gondolkodást.

Brian Barry, a vezető liberális politikai filozófusok egyike jegyzi meg: „Csak most, hogy a marxizmus lényegében marginalizálódott, csak most vált világossá, hogy milyen fontos szerepet játszott... a felvilágosodás balszárnyaként.”⁶⁶ Ezt az ezredfordulón írta Barry, amikor még nem ült el a berlini fal leomlását követő eufória; még idézgették Fukuyama jóslatát a liberális berendezkedés világméretű, végérvényes győzelméről.⁶⁷ Azóta megtapasztaltuk, hogy a szovjet birodalom összeomlása távolról sem mindenütt vezetett kapitalista demokráciához, s ahol a magántulajdonú demokrácia és az alkotmányos képviseleti kormányzás intézményei létrejöttek, a tendencia ott is megfordulhat. (A visszakanyarodás legdrámaibb példáját épp Magyarország adja, mely húsz év után az újraállamosítás és újraközpontosítás felé mozdult el a gazdaság terén, politikai rendszere pedig a tekintélyuralmi rezsimekhez közelít.) S ami még fontosabb, a hosszú ideje megszilárdult kapitalista demokráciák maguk is súlyos zavarokkal küszködnek. A fejlett kapitalista országok átlagában magas a munkanélküliség, nagyra nyílt a jövedelmi olló, erőteljesen növekedett a nagy vagyonok politikai befolyása, a demokratikus pártpolitika hanyatlik, megrendülőben van a politikai vezető rétegbe vetett bizalom (és folytathatnám a sort). A liberális elméletnek számot kell adnia e jelenségekről. Olyan programot, mely a rendszer *minden* nem kívánatos vonásának felszámolását ígérné, jó lelkiismerettel nem ajánlhat: be kell látnia, hogy a kapitalista demokráciának mindig lesznek nehezen vállalható tulajdonságai, amin nem változtat, hogy mai tudásunk szerint nem gondolható el alternatív rendszer, mely ne volna még sokkal nehezebben vállalható. De arról nem mondhat le, hogy olyan programot ajánljon, mely elfogadható módon csökkenti a távolságot a liberalizmus ígéretei és a liberális berendezkedés működésének valósága között.

Ezért a liberálisok jól teszik, ha Marxot sem intézik el egy kézlegyintéssel. Nem érhetjük be azzal, hogy rámutatunk kapitális tévedéseire; szembe kell nézni korszakos felismeréseivel is. A jelen szöveg kérdésfeltevéséhez visszatérve: Marx elgondolása az emberi emancipációról tarthatatlan, és ezért egészében véve a politikai emancipációról adott kritikája is az. A kritika egészének tarthatatlansága azonban nem jelenti, hogy ne tartalmazna fontos részállításokat, melyekkel a

⁶⁶ Barry 2001.

⁶⁷ Fukuyama 1992.

liberális világrend igazolásának meg kell birkóznia. Marx maradandó felismerése, hogy a születési kiváltságok eltörlése a privát szférába száműzi a gazdasági-szociális egyenlőtlenségeket, de nem akadályozza meg újratermelődésüket a magánélet viszonyai közt. Maradandó felismerése, hogy a munkapiaci szerződés formális egyenlősége nem zárja ki a munkáltató és a munkás közt létrejövő viszony egyenlőtlenségét. Maradandó felismerése, hogy a személyi függőségek felszámolása nem teremt automatikusan uralmat a személytelen társadalmi folyamatok fölött. Ami pedig a politikai emancipációt illeti: bár elvi elutasítása súlyos tévedés volt, a kritikának azt a részét, mely az „homme” és a „citoyen” elválásának motivációs következményeire – a közösségi motívumok alulmaradásának veszélyére – mutat rá, ma is figyelemre méltónak kell tartanunk.⁶⁸

Ezek csak kiragadott példák. Ha belátjuk a jelentőségüket, akkor új látószögből közelíthetünk az emberi emancipáció marxi programjához. A világlapot, melynek eljövételét Marx az emberi emancipációtól remélte, nem csupán elérhetetlen: nem is kívánatos. De a politikai és az emberi emancipáció marxi szembeállításra lefordítható arra a követelésre, hogy magát a politikai emancipációt soha ne tekintsük befejezettnek. Arra sarkallhat, hogy úgy fogjuk fel a felvilágosodás hagyatékának folytatását, a liberális világrend létrehozását, mint véget nem érő küzdelmet az újratermelő egyenlőtlenségek, függési viszonyok, kiszolgáltatottságok ellen.

Irodalom

MEM = *Marx–Engels Művei*. Budapest, 1957, Kossuth.

GFK = Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, 1962, Kossuth.

Badiou, Alain (2009): *L'hypothèse communiste*. Paris, Éditions Lignes.

Barry, Brian (2001): *Culture and Equality*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Bence György, Kis János és Márkus György (1972): *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-Twins Kiadó.

Berlin, Isaiah (1969): Historical Inevitability. In Berlin: *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press.

Dworkin, Ronald (2000): *Sovereign Virtue*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. New York, Free Press.

Goffman, Erving (1961): *Asylums*. New York, Anchor Books.

Habermas, Jürgen (1963): *Theorie und Praxis*. Neuwied-Berlin, Luchterhand.

⁶⁸ Lásd Nagel 1991. 110, 115–119.

- Hayek, Friedrich August ed. (1935): *Collectivist Economic Planning*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Kant, Immanuel (1911): *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In Immanuel Kants *Schriften, Ausgabe der königlichen preußischen Akademie der Wissenschaften*. IV. Berlin, W. De Gruyter.
- Kis János (2003): *Vannak-e emberi jogaink?* Budapest, Stencil Kft.
- Kis János (2014): *Mi a liberalizmus?* Pozsony, Kalligram.
- Kołakowski, Leszek (1967): *Der Mensch ohne Alternative*. München, Piper.
- Kornai János (1980): *A hiány*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Márkus György (1966): *Marxizmus és antropológia*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Nagel, Thomas (1979): *Sexual Perversion*. In Nagel: *Mortal Questions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1991): *Equality and Partiality*. Oxford, Oxford University Press.
- Popper, Karl (1957): *The Poverty of Historicism*. London, Routledge.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford, Oxford University Press.
- Scanlon, Thomas (1998): *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass., Belknap.
- Scheffler, Samuel (2015): *The Practice of Equality*. In Carina Fourie, Fabian Schuppert and Ivo Wallimann-Helmer eds.: *Social Equality: On What It Means to be Equals*. Oxford, Oxford University Press.
- Smith, Adam (1959): *A nemzetek gazdasága*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Waldron, Jeremy (1993): *Can Communal Goods Be Human Rights?* In Waldron: *Liberal Rights*. Cambridge, Cambridge University Press.

Marx és tanítása Palágyi Menyhért szemüvegén keresztül
és a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*

1. Bevezetés

1908-ban – tehát még jóval 1917 előtt – a *Magyar Társadalomtudományi Szemle* című folyóiratban Palágyi Menyhért ötrészes tanulmányt jelentetett meg *Marx és tanítása* címmel,² amelyet azután különlenyomatként könyvformában is kiadtak.³ A mű Marx tanainak kritikai elemzését nyújtja, és e kritika lényegét abban ragadhatjuk meg, hogy *kihívást fogalmaz meg a történelemfilozófus és társadalomtudós Marx-képpel szemben*: e Marx-képet igyekeszik *lebontani* (ma divatos szóval „dekonstruálni”), mégpedig nagyon hasonló módon, mint amivel Marx ideológiakritikájában találkozhatunk.

A jelen tanulmány ismerteti e Marx-kritika alapgondolatát, majd megpróbálja annak heurisztikus erejét fölmutatni. Végül Marx antropológiájával foglalkozik Palágyi Marx-kritikájának szemszögéből.

2. A társadalomtudós Marx képének „dekonstruálása”.

Marx tanainak babeuvista-blanquista mozzanata

Palágyi Marx elemzésének történelemfilozófiai kiindulópontja a nagy francia forradalom kettős természetére vonatkozó elképzelése.⁴ Eszerint e forradalom *egyrészt* meghatározó szerepet játszott az egyetemes történelmi haladásban, mivel az újkori európai polgári társadalmak és a polgári berendezkedésű nemzetállamok 19. századi dinamikus fejlődése alapvetően e forradalom ösztönző hatásának köszönhető,⁵ *másrészt* ugyanezen forradalom közegében jelenik meg a kibékíthetetlen osztályharcnak és az osztálygyűlöletnek az az ideológiája, mely

¹ A szerző az MTA BTK Filozófiai Intézetének munkatársa, aki ezúton mond köszönetet az *Országos Tudományos Kutatási Alap*nak, amely a K 104643 OTKA-számon támogatta a jelen tanulmány megszületését.

² Palágyi 1908.

³ Palágyi 1909.

⁴ Palágyi 1909. 49–53.

⁵ I. m. 51–53.

– az emberiség végleges felszabadításának jegyében – éppen e forradalom nagy művének, „az újkori polgárosultság”-nak elsorvasztására tör.⁶

Mindennek nyomán Palágyi szerint Marx nem egyszerűen ismeretelméleti vagy teoretikus hibát követett el osztályharc- és forradalomelméletének, valamint „kritikai gazdaságtan”-ának megalkotásakor. Teoretikus hiba elkövetéséhez ugyanis Marxnak kívülről, elméleti távolságtartással kellett volna szemlélennie 1843–1844-es ott-tartózkodása alatt az akkori párizsi társadalmat és különösen Párizs forradalmi köreit. Valójában azonban – állítja Palágyi – e Párizs osztályharcos, babeuvista-blanquista politikai-értelmiségi köreinek szellemisége Marxot mind személyiségében, mind gondolkodásában örökre magával ragadta.⁷ Így rekonstrukciója szerint Marx nem Hegel és Feuerbach filozófiájának, valamint a francia utópisták tanainak tanulmányozásával jutott el elméletéhez.⁸ Amit tett, az valójában az volt, hogy Hegel és Feuerbach hű követőjeként, a német spekulatív szellem és az ugyancsak német „Wissenschaftlichkeit” jegyében, ezek jó érzékű művelőjeként,⁹ történelemfilozófiai teóriává általánosította a kibékíthetetlen osztályharc és a jövőbeni megváltó forradalom képzetét: két olyan eszmét, amely az akkori jellegzetes francia körülményekhez kötődött. Palágyi szavaival: Marx elmélete az akkori „francia életviszonyokból, a francia társadalmi állapotokból, a nagy francia forradalom lidércszerű megújulásából sarjadzik ki”.¹⁰

E kritika ugyanakkor nem állítja azt, hogy Marx blanquista összeesküvővé vagy a titkos társaságok keretében előkészítendő forradalom teoretikusává vált volna.¹¹ Történelmi szerepét ehelyett abban látja, hogy a társadalmi elégedetlenségből spontán módon fakadó babeuvista-blanquista radikalizmust filozófiai elmélet keretében fogalmazta újra, s ennek részeként a vágyott forradalmat mint a munkásosztály „történelmi küldetés”-ének tárgyát állította követői elé. Marx blanquizmusa tehát Palágyi szerint nem az összeesküvések szervezését, de nem is azok teoretikus előkészítését jelentette. Rekonstrukciójában e történelemfilozófiai blanquizmus lényegét elsősorban a kibékíthetetlen osztályharc elmélete képezte, valamint az, hogy kontextusában a német munkásmozgalmár történelmi szükségszerűségként mutathatta föl a magántulajdon – és ezzel a polgári társadalom – fölszámolására irányuló, nem csupán a politikai hatalmat megváltoztató, hanem a múlt társadalmi berendezkedését is gyökeresen eltörlő jövőbeli radikális társadalmi forradalmat. „Politikai forradalmat csinálunk-e, vagy társadalmi?” – hangzott a blanquista beavatási szertartás 15. kérdése, melyre a kötelező válasz

⁶ I. m. 51.

⁷ I. m. 60–71.

⁸ I. m. 68.

⁹ Vö. pl. i. m. 20, 27, 35–38, 41–43, 75–76, 98–99.

¹⁰ I. m. 68.

¹¹ I. m. 58–59.

természetsszerűleg az volt, hogy „társadalmi”-t.¹² S Palágyi olvasatában Marx elmélete éppen a társadalmi forradalomnak és az ennek nyomán létrejövő új, igazságos, magántulajdon nélküli társadalomnak ezen babeuvista-blanquista képzetét transzformálja történelemfilozófiai eszmévé, megalkotva „az utolsó, a nagy”, a „mystikus és megváltó”¹³ forradalom történelemfilozófiai mitológiáját.¹⁴

Mindez pedig a magyar filozófus szerint nemcsak az Engelsszel közösen írt *Kommunista kiáltvány*ra, hanem Marx jellegzetes nagy művére, *A tőkére* is igaz. Kritikájának kontextusában ezen utóbbi sem tudományos munka, hanem a forradalmi agitáció eszköze tudományos köntösben. Funkciója, hogy biztosítsa a magántulajdont megszüntető jövőbeli munkásforradalomra vonatkozó tanítás fönntarthatóságát egy olyan korszakban, amikor az ezen forradalmi eszmének forrásul szolgáló sajátos társadalmi viszonyok *örökre* elmúltak.¹⁵

3. A marxizmus szükségszerű elhalására vonatkozó tézis és Palágyi Marx-kritikájának motivációja

Csakhogy a forradalmi tanítás és az európai történelem örökre letűnt forradalmi korszaka közötti ellentmondás ezen (Palágyi által is elismerten zseniális) föloldásának, azaz a bizonytalan jövőbe tolt, de „tudományosan” szükségszerűként fölmutatott válságnak és forradalomnak eszméje is eredménytelennek bizonyult – állapítja meg Palágyi. A „parlamenti élet mindenképpen csak lejtő, melyen haladva a német socialis demokratia egyre inkább távolodik a marxismustól” és a német szociáldemokraták „egyre jobban beléolvadnak a meglévő társadalom politikai életfolyamatába”.¹⁶ „Ne ámítson el tehát senkit, ha a német sociális demokrata párt Marxra esküdni látszik”,¹⁷ mert ha „Marx doctrinái ott szerepelnek a német socialis demokratia elméleti programjában, akkor ebben nem a marxizmusnak valamely sikerét, hanem inkább annak eltemettetését kell látnunk.”¹⁸

Ám ha Palágyi véleménye szerint e forradalomelmélet immár minden talaját elveszítette, és elhalásra van ítélve, akkor mi értelme van annak a szenvedélyes Marx-kritikának, melyre vállalkozik? Válasza e kérdésre kettős. Egyrészt attól tart, hogy nyugati bukása ellenére ez az elmélet Magyarországon káros befolyással

¹² I. m. 67, vö. még 82–83

¹³ I. m. 41.

¹⁴ Uo., illetve vö. még i. m. 57–58.

¹⁵ I. m. 47–48, 106–110, 112.

¹⁶ I. m. 115.

¹⁷ I. m. 127.

¹⁸ I. m. 128–129.

bírhathat a politikai életben és a társadalmi konfliktusok kezelésében.¹⁹ Másrészt célja az, hogy Marx kritikáján keresztül az általa „igazi”-nak nevezett szocializmus érvényesülését segítse elő.²⁰ S bár ezt kifejezett módon sehol sem mondja ki, művének néhány részletéből közvetve kiderül, hogy az igazi szocializmuson egyfajta *Lassalle-féle*, a polgári társadalom koherenciájának megőrzésére, a társadalmi osztályok közötti súrlódások csillapítására törekvő, a polgári társadalomba és annak parlamentáris politikai rendszerébe integrálódott munkásmozgalmat ért.²¹

4. A Palágyi-féle kritika heurisztikus ereje és az 1917-es szentpétervári hatalomátvétel

Mármost – hogy egy marxi terminológiával éljünk – az Elbától nyugatra elterülő Európa munkásmozgalmának története (a Komintern-pártok itt-ott kétségen kívül megfigyelhető időleges térnyerésétől eltekintve) pontosan követte Palágyi előrejelzését. Ami a volt Orosz Birodalom határa és az Elba közötti régiót illeti, ennek története is összhangban volt predikciójával: az első világháború végét követő zavargásokat nem számítva itt sem volt valódi készség a proletárforradalom eszméjének befogadására, s a Komintern-pártok csak a Vöröshadsereg támogatásával megvalósított terror által voltak képesek hatalomra jutni.

Ami Oroszországot illeti, az ottani történések Palágyi Marx-kritikájának kontextusában – szemben Rosa Luxemburg véleményével²² – nem minősíthetők egyszerűen a marxizmus Lenin általi jakobinista-blanquista eltorzításából vagy félreértéséből fakadó következményeknek. Palágyi perspektívájából tekintve Lenin valójában nem tett mást, mint hogy Marx tanításának babeuvista-blanquista – tehát nem jakobinista! – eredetű osztályharcos-forradalmi mozzanatát zseniálisan aktivizálta egy olyan korszakban, amikor az 1848 előtti párizsi viszonyok immár több mint fél évszázada tovatűntek, és amikor a Marx által teoretikusan jövőbe tolt proletárforradalomnak ugyancsak *Marx által állított előfeltételei sem* voltak jelen.

Megjegyzendő ugyanakkor, hogy bár rámutatott a marxi forradalomelmélet babeuvista-blanquista magjára, még maga Palágyi sem érzékelte a benne rejlő igazi veszélyt. Még az ő fantáziája is kevésnek bizonyult (és 1908-ban valószínűleg nem is lehetett senki, akinek elég lett volna) annak elképzelésére, hogy a proletárforradalom marxi tana a forradalmak örökre tovatűnő történelmi korszaka után alkalmassá tehető arra, hogy követői fölszámolják a polgári vi-

¹⁹ I. m. 96.

²⁰ I. m. 154.

²¹ I. m. 57, 118–120.

²² Luxemburg 1904. 487–489.

szonyokat. Arra, hogy a társadalmi stabilitás átmeneti megingását kihasználva, egy olyan társadalmi környezetben, amely a kifejtett tőkés viszonyok hiánya miatt Marx elmélete szerint éppen hogy éretlen még a proletárforradalomra, *ne csupán megragadják a hatalmat* egy maguk által is proletárforradalomnak hitt, előre megszervezett fölkelésben, hanem emberek millióinak életét tönkretevő *stabil rendszert* hozzanak létre.

Másik oldalról viszont a marxizmus nyugati története mellett a szovjet rendszer látványos bukása is összhangban van Palágyi Marx-kritikájával. Hiszen ha e „forradalmi” rendszer egy olyan világmegváltást hirdető filozófiai doktrínán alapuló történelmi erőszaktevés következménye volt, mely doktrína az 1830 és 1848 közötti Párizs örökre tovatűnt forradalmi érzületét testesítette meg, akkor az ezen doktrína alapján kikényszerített rendszernek mint történelmileg alaptalannak – úgy, ahogyan ez ténylegesen történt is –, előbb vagy utóbb szükségképpen el kellett buknia.

5. A Palágyi-féle Marx-kritika hiányossága: az eszmetörténet társadalmi kontextusának ignorálása

A Marx elméletében iskolázott olvasó számtalan félreértést vagy felületességet vehet Palágyi szemére. Így például Palágyi nyilvánvalóan *félreérti – vagy szándékosan karikírozza –* Marx gazdaságelméletét. E problémás mozzanatok azonban csak másodlagosak, és nem befolyásolják alapvetően azt a Marxról nyújtott Palágyi-féle képet, amely a német munkásmozgalmárt nem teoretikusként, hanem tanait teoretikus formában megfogalmazó zseniális (még az antimarxista társadalomtudósok egy részét is megtévesztő) forradalmi agitátorként állítja elénk, és amely mint ilyen Marx tanainak lehetséges releváns értelmezése. Ezen alapkoncepció szempontjából csupán *egyetlen* komoly hiányosságot fedezhetünk föl Palágyi Marx-elemzésében. Azt viszont pont azzal kapcsolatosan, amit a marxizmus korhoz kötöttségéről és társadalmi alapjainak elvesztéséről ír, és amely tekintetében az előbbieken éppen kritikájának heurisztikus erejére mutattunk rá.

Nevezetesen, amikor Palágyi Marx elméletét az 1830–1840-es évek párizsi társadalmi viszonyaiból származtatja, ennek során csak *ideológiatörténeti, eszmei tényezőket* hangsúlyoz, és nem veszi figyelembe a társadalmi hierarchia alacsonyabb szintjein elhelyezkedő csoportok, így különösen a városi munkások, *kiszolgáltatott, nyomorúságos helyzetét*, valamint azt a *kegyetlen megtorlást*, amellyel az ebből fakadó elégedetlenség kifejeződésére a vagyonos elemek kezében lévő politikai hatalom már a forradalmi konvent idejében is rendszeresen válaszolt. Nem látja – *vagy nem akarja látni* –, hogy az, amit ő nemes egyszerűséggel az osztálygyűlölet ideológiájaként tárgyal, nem pusztán eszmei fejlemény, hanem

már Babeuf esetében is az imént említett viszonyok fölött érzett erkölcsi főlháborodásból fakad. Továbbá Marx-rekonstrukciója annyiban egyoldalú, hogy *e rekonstrukcióval szemben a proletárforradalomra vonatkozó marxi tanításnak magja nem annyira a kibékíthetetlen osztályharc elmélete, mint inkább az a nyomormitológiának nevezhető tézis, miszerint a polgári társadalomban objektív okok miatt – minden szubjektív emberi szándéktól függetlenül – elkerülhetetlen a tömeges nyomor.*²³ A nyomortényező figyelembevételével Palágyi nemcsak megállapíthatta volna, hanem magyarázatot is adhatott volna arra, hogy 1848 után miért veszett el a forradalmi törekvések és teóriák társadalmi alapja, hiszen e korszak legszembetűnőbb mozzanata a nyugat-európai társadalmakban éppen a tömeges nyomor és kiszolgáltatottság enyhülése volt, azaz a marxi nyomormitológia már akkor látványosan megbukott. S ha e tényezőt figyelembe vette volna, talán az is láthatóvá válhatott volna számára, hogy az európai fejlődés periferiáján vagy más régiókban, ahol egyik oldalról a *nyomor* és a *kiszolgáltatottság*, másik oldalról a nyomor miatti tiltakozás *kíméletlen elnyomása* továbbra is jellemzi a társadalmi körülményeket, fogékonyság alakulhat ki a marxi tanítás e nyomormitológiája és az elkerülhetetlen proletárforradalom ezen alapuló elmélete iránt.

6. Palágyi Marx-képe és a Gazdasági-filozófiai kéziratok

E fönti problémánál filozófiaiilag ugyanakkor izgalmasabb a most ismertetett Palágyi-kritika és az annak megszületésekor még ismeretlen *Gazdasági-filozófiai kéziratok* viszonya.

Először is a Gazdasági-filozófiai kéziratok (GFK) Marx párizsi éveiben született, amikor is Palágyi szerint Marxot egész életére magával ragadta a magántulajdont eltörlő, a társadalmat megváltó proletárforradalom eszméje. E tekintetben a *GFK* alátámasztja Palágyi elméletét, mert meggyőzően dokumentálja, hogy Marx miképpen vált ezen eszme rabjává, és azt is, hogy miképpen fogalmazta ezt az eszmét újra a német filozófia – mindenekelőtt Hegel és Feuerbach – szellemiségének jegyében, és ennek részeként miként született meg a föntiekben általunk „nyomormitológia”-ként jellemzett marxi doktrína.

Másodszor közismert, hogy már a Marx életében publikált műveknek is lehetséges egy olyan olvasata, mely a marxi társadalomelmélet és történelemfilozófia lényegét egyfajta filozófiai antropológiában látja, illetve egy olyan antropológiát fedez föl Marx tanításában, mely mint előföltevés megelőzi társadalomfilozó-

²³ Bár a polgári társadalom és a szükségszerű nyomor összekapcsolását Palágyi is Marx tanításának egyik alapvető jegyeként azonosítja (vö. pl. Palágyi 1909. 59–60), a kibékíthetetlen osztályharc elmélete és a nyomorelmélet viszonyában az elsőnek ad prioritást.

fiáját és forradalomelméletét. Ez az olvasat pedig a *GFK* alapján kifejezetten kézenfekvővé válik. Mármost Palágyi Marx-kritikája nemcsak egyszerűen azt a benyomást kelti, hogy a kritikus érzéketlen a marxi elmélet ezen antropológiai dimenziója iránt, illetve hogy azt szándékosan vagy akaratlanul félreérti, hanem – paradox módon – *antropológiai megjegyzései olykor kifejezetten egybecsengenek Marx emberképével*. Így antropológiájuk eltérő hangsúlyai ellenére Marx és Palágyi közősek abban, hogy az ember mindkettő számára olyan lény, akinek mibenlétét a biológiai meghatározottságain túlmutató társadalmi-kulturális és szellemi jegyei determinálják, s akinek egyedüli méltó állapota a szabadság.

Így mindezzel kapcsolatban Palágyi kritikájának ismeretében az a kérdés vetődik föl, hogy mennyiben választhatók le Marx antropológiájáról a Palágyi által kritizált mozzanatok, és ennek nyomán mennyiben tartható fent Marx tanításának antropológiai dimenziója még akkor is, ha egyébként elfogadjuk ezt a kritikát.

A jelen írást ennek rövid taglalásával zárom – mégpedig úgy, hogy *szándékosan elkerülöm* az „emberi lényeg” és az „elidegenedés” számos perspektívából fölöttébb problémásnak tűnő fogalmát.

7. Az antropológia és az osztályharc- és forradalomelmélet viszonya Marx elméletében

E tekintetben három kérdést kell megválaszolniunk.

i) Leválasztható-e a marxi antropológiáról a kibékíthetetlen osztályellentétek, és az ebből következő végletes osztályharc és proletárforradalom elmélete?

Erre a kérdésre a válasz viszonylag egyszerű. Ha a marxi történelemfilozófia alapvető mondanivalóját abban az elképzelésben látjuk, hogy a történelem nem más, mint az ember természetből történő kiemelkedésének és az emberi szabadság kibontakozásának folyamata, amely elvezet majd a „szabadság birodalmába”, akkor Marx tanítása a kibékíthetetlen osztályharcról és az erőszakos proletárforradalomról antropológiájához képest csupán filozófiájának másodlagos rétegévé válik, amely így leválasztható róla.

ii) Mennyiben választható le a marxi antropológiáról az az elképzelés, mely szerint az emberi szabadság teljes kibontakozása a magántulajdon és a piacgazdaság föltételei között megvalósíthatatlan?

E kérdés megválaszolása már nehezebb. Ám ha elfogadjuk azt, hogy a társadalom fejlődésével, a parlamentáris demokrácia keretei között a piacgazdaságnak és a termelőeszközök magántulajdonának negatív hatásai társadalmilag egyre inkább kontrollálhatóak (azaz Marx kategóriájával, ha elfogadjuk azt, hogy e viszonyok által generált „elidegenedés” redukálható), akkor Marx tanításának ezen mozzanata is elkülöníthető antropológiájától.

Igaz, ez esetben a „szabadág birodalma”-ról mint mítikus célról le kell mondanunk. Ám csereként a társadalmi válságra és a véres, erőszakos, fölforgató eseményekre való várakozás és fölkészülés helyett a marxizmus kontextusában is értelmes célként tűzhető ki a polgári társadalomnak egy olyan dinamikus verziója, mely ugyan sohasem vezethet el a társadalmi javak igazságos elosztásához, de amely legalább, mint ideális célt, optimálisan megközelítheti azt.

iii) A harmadik kérdés Palágyi kritikájának egy olyan mozzanatát érinti, amellyel hely hiányában eddig nem foglalkoztunk, de antropológiailag alapvető. Konkrétan: leválasztható-e Marx antropológiájáról az a tézis, mely szerint a transzcendencia iránti affinitás (így különösen a vallásos hit) összeegyeztethetetlen az emberi szabadsággal?

Ez a tézis oly mértékben a marxi emberképhez tartozik, hogy elvetése annak lényeges modifikációját jelenti. Véleményünk szerint azonban föladása ennek ellenére sem eredményezi annak a marxi tanításnak az elvetését, amely a történelemben az ember természetből való kiemelkedését és az emberi szabadság megvalósulását látja. Ennyiben, ha e tézis Marx antropológiájának szerves része is, megítélésünk szerint kiiktatása még akkor sem jelenti a marxi antropológia alapjainak elvetését, ha egyébként annak jelentős korrekcióját eredményezi.

Ha elfogadjuk tehát az első két mozzanat leválaszthatóságát, illetve a marxi elmélet korrigálhatóságát a harmadik kiiktatásával, az így adódó – némileg modifikált – marxi antropológia megőrizhető lesz akkor is, ha egyébként elfogadjuk a Palágyi-féle kritikát.

Mindezek után csak egy kérdés vetődik fel. Milyen jegye marad ekkor még ennek az antropológiának, amely megkülönbözteti azt attól az antropológiától, amely Teilhard de Chardin kozmológiájában rajzolódik ki elének? S milyen jegye fogja ekkor megkülönböztetni Marx tanítását a keresztény indíttatású szociális eszmétől? Attól az eszmétől, mely a *társadalmi béke és a magántulajdon* megőrzésével egyidejűleg, valamint a *társadalmi szolidaritás, az emberi méltóság, az igazságosság és más humán értékek* jegyében szintén korlátozni kívánja a magántulajdon szabad felhasználását, a piaci viszonyokat és a társadalmon belüli anyagi egyenlőtlenségeket?

Írásomat – a terjedelmi korlátra tekintettel – a rövid összefoglaló helyett egy idézettel zárnám:

„...a munkások oly fontosak, hogy valójában az ő munkájukból származnak az államjavak. ...a méltányosság a munkásság állami védelmezését sürgeti, hogy a munka nyereségéből kellő rész jusson nekik...”

A szerző Marx és Engels kortársa volt: XIII. Leónak hívták.²⁴

²⁴ XIII. Leó 1891.

Irodalom

- XIII. Leo (1891): *Rerum novarum* (Roma: 1891. május 15.). Magyarul: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125>
- Luxemburg, Rosa (1904): Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, I–II. *Die Neue Zeit*. Jahrgang 22, 1903/1904, Zweiter Band. I. 484–492. II. 529–525.
- Marx, Karl (1844): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In *Marx-Engels-Werke*, Band 20. Berlin, Dietz Verlag, 1968. 465–590.
- Palágyi Menyhért (1908): Marx és tanítása 1–6. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*. 1908. 1. évf. 5–10. szám (387–402., 477–499., 616–644., 726–750., 825–847. és 959–996. o)
- Palágyi Menyhért (1909): *Marx és tanítása*. Pécs, Taizs József könyvsajtója.

Arendt Marx-kritikájáról

Előadásom témája az arendti és a marxi munkafogalom összevetése. Érdeemes azonban szem előtt tartani, hogy Marx munkafogalmát Arendt kritikája mentén fogom megvizsgálni. Előadásom három részből fog állni: elsőként az Arendt által megfogalmazott kritikát és annak kontextusát vázolom fel. A második pontban ennek fényében és ezzel szemben körvonalazom Marx munkafogalmát. A harmadik pontban pedig Arendt értelmezésének értelmezésére teszek kísérletet.

Arendt egy átfogó újkorkritika kontextusában fejti ki Marxszal kapcsolatos nézeteit a tevékeny életformát tematizáló fő művében, amelynek címe: *Vita activa oder vom tätigen leben*. Ebben a műben három alapvető egzisztenciális szintet különít el, melyek kifejezik a tevékeny emberi lét sajátosságát. Ezek: a biológiai, fizikai értelemben vett élet, a világiség, valamint a pluralitás. A közöttük lévő viszony hierarchikus. Mindegyik egzisztenciális szinthez kapcsolható egy tipikus tevékenység, melyeket Arendt a munkában, az előállításban és a cselekvésben jelöl meg. A tevékenységfelosztás is a fent említett hierarchiát fejezi ki, és ez adja meg a kulcsot a hierarchia rendezőelvéhez: a tevékenységeket a szabadság érdekében fejtjük ki.

A cselekvés mint tevékenységforma előfeltételezi a munkát, a külső szükségyszerűségtől való függetlenséget, azonban egyben annak ellentéte is. Míg a munka csak a magánszféra sajátja lehet, a cselekvés előfeltételezi a pluralitást, az emberek jelenlétét. Míg a munka Arendt szerint egy szintre helyez minket az állatokkal, és kimondottan apolitikus tevékenység, addig a cselekvés egyedül az emberre jellemző, *par excellence* politikai tevékenység.

Arendt azzal vádolja Marxot, hogy azáltal, hogy a munkában jelölte meg az emberi egzisztencia lényegét, a legalacsonyabb szintű tevékenységet emelte a hierarchia csúcsára. Marx mindent a termelés, az anyagi gazdagság szempontjainak vetett alá, és a „cselekvés ezennel nem látszott többnek az emberiség munka által létrehozott termelési viszonyainak egy funkciójánál”.¹

A *Vita activa* munkával foglalkozó fejezete kezdetén Arendt kijelenti azt,² hogy ebben a részben Marx kerül a kritika vádpadjára. A megjegyzés egyedül

¹ Arendt 1995b. 93.

² Arendt 1998. 79.

azért nem helytálló Arendt részéről, mert az *egész* könyv, és nemcsak ez a rész foglalkozik Marx állítólagos filozófiai bűnével.

Arendt történeti-fogalmi elemzésének a középpontjában egy erősen biológiai töltetű terminológia áll, ennek segítségével vázolja fel az újkort mint kontextust, és ennek segítségével vezeti fel Marx elleni polémiaját.³ A kortárs teoretikusok a kapitalista társadalom gazdasági térhódítását a biológiai növekedés analógiájára képzelték el: a gazdasági növekedést folyamatként kategorizálták. Arendt szerint ez a szintén biológiai fogalom lesz az újkor alapvető kategóriája. A hasonlat alapján a tőkés társadalom mozgástörvényének lényege, hogy a pénz pénzt szül, a tőke termékeny. A kritika szerint Marx munkafilozófiája is ezen az elképzelésen alapul, azzal a különbséggel, hogy ő ezt a termékenységi faktort magában a munkában jelöli meg mint minden többletnek, minden értéknek a forrását.

A *tőkéből* sokszor és hiányosan idézett frázis szolgál Arendt számára hivatkozásként: eszerint a munka az ember anyagcseréje a természettel, vagyis az ember mint biológiai test és a természet mint biológiai test között lejátszódó interakció.

A következőképpen tudnám megfogalmazni az arendti vádpontokat: Arendt szerint Marx azzal, hogy a munkát tette meg az emberi mivolt legautentikusabb kifejezőjének, az állati szintnek megfelelő tevékenységtípust emeli ki mind közül, háttérbe szorítva ezzel az előállítás, a világépítés képességét, valamint a cselekvés és a beszéd képességét. Ezzel azt veti Marx szemére, hogy csak a faj életét és fennmaradását tartja fontosnak, nem foglalkozik az individuummal. Ebből következik, hogy Marx számára a világítás nem bír jelentőséggel, és mivel a munka soha nem lehet nyilvános, csak a magánszféra sötétségében mehet végbe, ezért a cselekvésnek is implicité tagadása, hiszen annak előfeltétele a pluralitás.

Marx *A német ideológiában* kifejti, hogy a munka a kommunizmusban az állam elsovadása után meg fog szűnni, hiszen feleslegessé válik. Arendt *A hagyomány és modern korszak*,⁴ illetve a *Vita activa*⁵ lapjain kifejti, hogy ez az alapvető elmentmondás Marx egész filozófiáján végighúzódik. Marx egyrészt a munka mint alapvetően rossz és kiszipolyozó tevékenység megszűnését jövendőli, másrészt pedig ebben jelöli meg az emberi lényeg legalapvetőbb kifejeződését.

Az arendti kritikának továbbá a történelemfilozófiai perspektíva nyújt alapot. Szintén az arendti tevékenységtipológiából következik, hogy a cselekvésnek soha nem lehet olyan értelemben végpontja, amilyen értelemben az előállításnak van. A „történelem vége” és a „szabadság birodalma” kifejezések a szabadságnak és a történelemnek egy olyan felfogását tükrözik, miszerint azt az emberek megcsinálják, elkészítik, előállítják, mint egy asztalt az asztalosműhelyben. Ennek a

³ Lásd például Arendt 1998. 105.

⁴ Arendt 1995a. 32.

⁵ Arendt 1998. 104.

háttérben a történelem instrumentális felfogása áll. Ha valamit elő lehet állítani, akkor a végcél szentesíti az eléréséhez használatba veendő eszközöket, a nyers erő, az erőszak alkalmazását. Arendt szerint a marxista politikaelmélet félreérti az emberi cselekvés természetét, amennyiben úgy hiszi, megtalálta a kulcsot a történelemhez, és mindent, tehát az egyes individuumot is csak eszköznek tekinti e vastörvény kiszolgálására.

A második pontban röviden megvizsgálom Marx munkafogalmát a fent kifejtett kritika függvényében. Elsőként érdemes *A tőke*-beli meghatározást tovább olvasnunk, így hangzik:

„A munka mindenekelőtt olyan folyamat, amely ember és természet között megy végbe, amelyben az ember saját tettével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi a természettel való anyagcseréjét. A természeti anyaggal szemben az ember maga is mint természeti hatalom lép fel.”

Ennek a mondatnak a fényében megengedhető, hogy az Arendt által kritizált természeti-biológiai szinten, a természeti erők kölcsönhatásaként értsük a munkát. Azonban korántsem kizárólag erről van szó. Így folytatódik:

„Miközben e mozgása által hat a rajta kívül álló természetre és megváltoztatja azt, egyúttal megváltoztatja saját természetét. Kifejleszti a benne szunnyadó képességeket, és saját uralma alá hajtja erői játékát. Itt nem a munka első, állatian ösztönszerű formáival van dolgunk.”

„Mi a munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag **az ember** sajátja. A pók a takácsíhhoz hasonló műveleteket végez, a méh viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor **a munkás elképzelésében**, tehát **eszmeileg** már megvolt.”⁶ (Kiemelés az eredetiben.)

Arendt Marx-kritikájával kapcsolatban Christopher Holman, fiatal Marx-kutató, 2011-es írásában⁷ megállapítja, hogy tulajdonképpen az egész tevékenységtipológia Marx munkafogalmából nyeri a vázát. *A tőke*ből idézett szöveghely helyett akár a *Párizsi kéziratok* egyes részeit is olvashatjuk úgy, hogy abból világossá válik: Marxnál a munka mindhárom arendti tevékenységtípust magában foglalja. Jelenti egyrészt a biológiai értelemben vett élet termelését és állandó újratermelését.

⁶ Marx 1955. 170–171.

⁷ Holman 2011.

Azoknak a dolgoknak a termelését, melyeket a biológiai test elfogyaszt, hogy életben maradjon. Ezek a tárgyak fogyasztási cikkek, és ennek megfelelően tartósság tekintetében különböznek a minket körülvevő tárgyi világ időtállóságától.

Azonban a szöveg hely világépítő potenciált is tulajdonít a munkának. Az építőmestert a méhtől megkülönbözteti az, hogy a végtermék mint a munkát vezérlő idea a munkás fejében a munkafolyamatot megelőzően már jelen van. Arendtnél a tartósságkritérium mellett ez a másik, mely elválasztja egymástól a munkát és az előállítását.⁸

És végezetül, az összevetés harmadik pontjához elérve, a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx világosan fogalmazt az illetően, hogy a termelés mindig társadalmi termelés, soha nem elszigetelt egyének tevékenysége. Együtt munkálkodás, melyben a munka az ember nembeli létét fejezi ki, amely során univerzalizálásának mindenkor tudatában van. Továbbá azáltal, hogy a munkás megváltoztatja a természetet, saját természetét is megváltoztatja. A munka Marx értelmezésében azért lehet az emberi lényeg kifejezője, mert ez az a terep, melyen szellemi-teszt fejlődése végbemehet. A munka a szabadság kifejeződése, belső szükségyszerűség, szemben a kapitalista meghatározottságok által a munkásra rótt külső szükségyszerűséggel.

Wallis Arthur Suchting, angol filozófiatörténész 1962-es, Marx álláspontját védelmező cikkében⁹ úgy fogalmaz, hogy Arendt nem tesz különbséget a munka általános és specifikus értelme között. Hogy maga Marx tesz ilyen különbséget, az elidegenedés elméletéből világossá válik.

Marxnál kétfajta kontextus határozza meg, hogy a munkának éppen melyik értelméről beszél. Az egyik a kapitalista társadalom kritikájának kontextusa (mint például a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* esetében). Az elidegenedés következtében, idézem: „A munka a munkás számára külsőleges, azaz nem tartozik lényegéhez. [...] Munkája ennél fogva nem önkéntes, hanem kényszerű, kényszersmunka.”¹⁰

A másik kontextust, mely meghatározza, hogy Marx milyen értelemben beszél a munkáról, utópikus, definitív kontextusnak nevezném, melyben az ideális körülmények meglétét előfeltételezve az ember lényegének, a történelem végének, a szabadság mibenlétének a meghatározására vállalkozik. Erre *A gothai program kritikájának* egyes helyeit hozhatnánk fel példaként, melyben a kommunista társadalom kialakulását két szakaszra osztja. „A kommunista társadalom egy felsőbb szakaszán, amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alávetve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb

⁸ Lásd Arendt 1998. 144.

⁹ Suchting 1962.

¹⁰ Marx 1970. 44.

létszükséglet; amikor az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog,¹¹ és így tovább. A kétfajta értelmet egy egész világ választja el, különbözőségük egészen nyilvánvaló, Marx mindössze a szóhasználatban következetlen, amikor a kétfajta értelemre ugyanazzal a megnevezéssel referál.

De hogyan értelmezzük azt a tényt, hogy Arendt egy ilyen világos distinkciót egyszerűen nem vesz figyelembe, sőt egész kritikáját erre alapozza? Holman az említett írásában Arendt félreértését tudatos módszertani szembenállásként értelmezi. A dialektikától mint módszertől próbálja elhatárolni magát Arendt, és egész fő műve, a *Vita activa* ennek fényében értelmezendő. Alternatív megoldásként Arendt a merevnek látszó distinkciók tételezését választja. A munkát, az előállítást és a cselekvést definíciós falak választják el egymástól. Azért, hogy elkerülje a fogalmi átfedéseket, mindegyiket más egzisztenciális szféra kifejeződésébe sorolja. Noha számára is egyértelmű, hogy „vegytisztn” egyik sem fordul elő, a fogalmi elválasztás megléte Arendt számára elengedhetetlen.

Ennek a döntésnek a hátterében Holman szerint a dialektika és a totalitarizmus összefonódása áll. A dialektika értelmezési keretei megengedik, hogy a munka fogalmát a tőkés társadalmi rend és a kommunista társadalom talaján is az ember lényegi képességeként értsük, annak ellenére, hogy a történelmi folyamat ellentétébe fordítja át az eredeti fogalmat. Elidegenedett munkából az erők szabad játékának terepévé változik. Arendt szemében ez a dialektikus nyelvezet túlságosan misztikus, valamint megvan az a veszélye (például az ideológia szolgálatában), hogy a fogalmi esetlegességet logikai szükségszerűségként rögzíti. Arendt a *Totalitarizmus gyökereiben* a *sensus communis*, az általános értelem és érthetőség megszűnésében látja a totalitárius diktatúra kialakulásának egyik legfontosabb előzményét.

A második világháború szörnyűségei valóban a legmeghatározóbb háttér-tapasztalatot jelentik Arendt számára, amelyből filozófiájának egésze eredeztethető. Ebben az Arendt-kutatók jelentős része egyetért. Érdemes azonban a félreértelmezés fent említett háttér-motivációját észben tartva – nevezetesen, hogy Arendt a totalitarizmussal bármilyen mértékben összefonódó dialektikus módszert tagad – történelemfilozófiai koncepcióját is szemügyre vennünk.

Arendt a *Történelem fogalma* című értekezésében az egyes történelmi korszakokat az adott korban domináns tevékenységtípus fényében értelmezi. Idézek egy megvilágító erejű részt ebből a szövegből, mely a *Vita activa*-val egy időben született:

¹¹ Marx 1975. 25.

„A történelmi változások nem az emberi adottságokban, hanem abban a konstellációban mehetnek és mennek is végbe, amely egymáshoz fűződő viszonyukat meghatározza. Ez legjobban az ember történelmileg változó önértelmezéseiben figyelhető meg, amelyek, jóllehet talán egészen irrelevánsak azt illetően, hogy »micsoda« végső soron az emberi természet, mégis a legrövidebben és legtömörebben tanúskodnak egész korszakok szellemiségéről. Egyszerűbben tehát, a klasszikus görög kor szerint az emberi élet legfejlettebb formája a polisban valósult meg, és a legmagasabb rendű emberi képesség a beszéd volt. [...] A rómaiak és a középkori filozófia szerint az ember *animal rationale*; a modern kor kezdeti stádiumaiban az embert elsősorban *homo faber*nek tekintették egészen a 19. századig, amikor is olyan *animal laborans*nak gondolták el, amelynek természettel folytatott anyagszerje a legnagyobb termelékenységet eredményezi, amelyre az emberi élet egyáltalán képes. E vázlatos definíciók nyomán annak a kornak amelybe beleszülettünk, cselekvésre képes lényként kellene az embert meghatározni; mert úgy tűnik, ez a képesség vált minden egyéb emberi képesség középpontjává.”¹²

Arendt itt nagy vonalakban felvázolja a nyugati civilizáció történetét öt, általa jelentősnek tartott fogalom köré összpontosítva, dióhéjban. Ennek a történetnek a végén, éppen ott, ahol a cselekvést jelöli meg mint az önértelmezés alapját, a totalitarizmus áll. Az ezt közvetlenül megelőző, Marx nevével fémjelzett korszakot az *animal laborans* önértelmezése jellemzi. A marxi elmélet olyan széles körű befolyásra tett szert a filozófiai hagyományban, hogy Arendt hanyatlástörténeti kontextusában nyilvánvalóan a bűnbak szerepét kell hogy játssza.

A félreértelmezésnek személy szerint egy ilyen egészen banális motivációját látom Arendtnél, amely azonban mint saját filozófiai következtetéseket kiszolgáló interpretáció, egyáltalán nem példa nélküli a filozófia történetében. A konklúzióm tehát az, hogy Arendtnek nincs más mentsége erre a félreértésre, mint az, hogy szüksége volt egy – jóllehet kreált – filozófiai ellenpozícióra, melynek háttere előtt megfogalmazhatta saját újkor- és modernkor-kritikáját, és ezzel magyarázható az, hogy kritikája erősen koncepciózus.

¹² Arendt 1995b. 71.

Irodalom

- Arendt, Hannah (1995a): A hagyomány és modern korszak. In *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris.
- Arendt, Hannah (1995b): A történelem fogalma. In *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris.
- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Holman, Christopher (2011): Reconsidering Hannah Arendt's Reading of Marx: From the Critique of Totalitarianism to the Critique of the Dialectic. (Előadásszöveg, CPSA Presentation) <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2011/holman.pdf> (2015. 01. 02.)
- Marx, Karl (1955): *A Tőke*. Ford. Rudas László és Nagy Tamás. Budapest, Szikra kiadás.
- Marx, Karl (1970): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. MEM. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1975): *A gothai program kritikája*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Suchting, Wallis Arthur (1962): Marx and Hannah Arendt's The Human Condition. In *Ethics*, Vol. 73. No. 1. (Oct.). Published by: The University of Chicago Press, Chicago. pp. 47–55. <http://marxismo21.org/wp-content/uploads/2014/01/Marx-H-Arendt-W.A.Suchting.pdf> (2015. 01. 02.)

A történelmi materializmus mint elméleti tévút, mint gyakorlati zsákutca és a szocialista államok legitimációs módszertana

Bevezetés: a Histomat hasznossága és vonzereje

Az ötlet, hogy ezt a témát karoljam föl, egy salzburgi Tőke-olvasóköriben fogant. Amikor a 24. fejezetnél tartottunk, rábukkantunk a Histomat – azaz a történelmi materializmus – első hivatalos megnyilvánulására. Ezután elkezdtünk utánajárni, hogy az ügynek mi volt a folytatása.¹

Lehet, hogy nem sikerül minden kifogásomat teljesen világosan kifejteni, mert a Histomattal való foglalkozásom folyamán rájöttünk, hogy a modern társadalomtudományok minden hibája fellelhető benne, ezért igen összetett feladat ezeket egyenként elszigetelni és bírálni. Érdemes lenne, mert bár most divatjamúlt ez a jellegzetes érvelési séma, a szocialista országok szakirodalmában az ember mégis lépten-nyomon rábukkan bizonyos fogalmakra és frázisokra, amelyek 1. azt mutatják, mennyire és milyen sokáig volt széles körben elterjedt gondolkodási előírás, 2. mennyire él tovább kissé megváltozott formában, 3. mennyire hasonlít éppúgy meddő, a nyugati világban előforduló gondolatsémákra, és 4. hogy ez nemcsak előírás volt, és nemcsak meggyőződés, hanem bizonyos emberi vágyakat is kielégített: miszerint lehet hátradőlni, és a hegy bölcsét eljátszani, aki ismeri a világ menetét. Lehet a lázadó fiatalok vállait lapogatni, és mondani: később belátjátok... És mindezt olyan magatartással, mintha ez lenne a tudomány csúcspontja. Én inkább egyik mélypontjának látom.

A tárgy bonyolultságára való tekintettel már előre elnézést kérek – csak néhány mozzanatot emeltem ki. A következőkben ezeken a mozzanatokon keresztül próbálom majd elmagyarázni a történelmi materializmussal kapcsolatos kifogásaimat.

Kérdéses, ki találta föl a „Histomatot” – Marx, Engels, Lenin, Trockij vagy Sztálin? Mindenki másnak tulajdonítja ezt a gyönyörű találmányt. Annyi pedig biztos, hogy Sztálin idején véglegesen meghonosodott a szovjet hatáskörhöz tartozó társadalomtudományban. Világosan látható ezen elmélet vagy módszertan viszontagságos történetéből: a szovjet hatalomnak nagyon kellett egy ilyen ideológia, amellyel minden elméleti ellentmondást, minden a lakosságra

¹ Aki tud németül, a honlapomon olvashatja az eszmefuttatásainkat:
<http://alanier.at/Kapital-Protokolle/Histomat.html>

nézve kellemetlen intézkedést, minden párthatározatot *igazolni* lehetett, és a tudományos szocializmus eredményeként lehetett beállítani.

1. Determinizmus és emberkép képezik
az állameszme nélkülözhetetlen szerszámaikat

Ez az állítás valószínűleg meglepő. Aki ismeri az unalmas és végtelen vitákat arról, hogy „milyen az ember”, és arról, hogy van-e neki szabad akarata, vagy nincs, nem gondolna arra, hogy ezek összefügnének az állammal.

De minden társadalomtudományi szaknak van saját emberképe, amely államszerkezetet és hatalmat feltételez, és úgy adják elő, mintha éppen fordítva, az ember érdekében keletkezett volna a mai állam és társadalom.

A politikatudományban „az ember” a másik ember *farkasa*, mindjárt megölné mindenkit, szerencsénkre van egy felső hatalom, amely ezt meggátolja.

A szociológiában és antropológiában „az ember” *hiányos lény*, amely feltétlenül rászorul a társadalomra és ennek szabályaira, amely csodálatos módon a mai társadalommal és jogokkal azonos.

A gazdaságtudományban „az ember” *mértéktelen zabáló*, akit saját érdekében korlátozni kell. Szerencséjére van pénz, amely gondoskodik róla, hogy nem engedhet meg magának mindent.

A magántulajdont pedig ki védi meg, a pénzt pedig ki bocsátja ki?

A szocializmusnak is megvolt az emberképe: a szocialista ember dolgoz, önzetlen és szerény. A szocialista állam pedig gondoskodik arról, hogy ennek a példás embernek biztosítsa a megfelelő életkörülményeket.

Ez pedig szükségszerűen így van, nincs menekvés: a történelem kívánja így.

„A társadalmilag ható erők ugyanúgy hatnak, mint a természet erői: vakul, erőszakosan, rombolóan, – mindaddig, amíg nem ismerjük meg őket és nem számítunk velük... Miközben a tőkés termelési mód a lakosság többségét fokozatosan átváltoztatja proletárokká, azt a hatalmat teremti, amely – csak oly módon elkerülve a pusztulását – kénytelen végrehajtani ezt a fordulatot”.²

„A termelési eszközök centralizációja és a munka társadalmazása olyan pontot ér el, amelyen már nem fér meg tőkés burkában. A burkot szétrepeszti”.³

„A mai termelési erők végre ismert természetük szerinti kezelésével a társadalmi termelési anarchia helyére lép a társadalmi termelés tervszerű szabályozása, figyelembe véve az összes társadalom szükségleteit ugyanúgy, mint az egyénét”.⁴

² Engels 1974. 275.

³ Marx 1967. 713.

⁴ Engels 1974. 275.

A végcél nagyon jó, nincs kifogás ellene. Az oda vezető útban van a hiba. Itt ugyanis egy sajátságos, az emberektől független *fejlődést* rajzolnak föl a marxizmus atyái. A társadalmi törvényeket egyenlővé teszik a természet törvényeivel, azzal a céllal, hogy jóslatuk igazán tudományosnak hangozzék. De mit érnek el vele a politikai szinten? Azt, hogy az ember nem befolyásolhatja a történelem menetét, mindenképpen saját magától történik mind a fejlődés, mind az összeomlás.

Ahogy tudjuk, ez nem így történt. Ez az egész futurisztika soha nem volt jó ötlet. De a fontosabb mozzanat az, hogy a két forradalmár az egyénnek, de még az emberek tömegeinek is azt mondta, hogy nem tudják a történelem menetét befolyásolni, mert ez saját törvényeit követi, az emberektől függetlenül. Tehát nincs mit tenni, várni kell a nagy robbanásra.

Nagy robbanás történt is, de nem úgy, ahogy Marx és Engels elképzelték: két világháborún ment át az emberiség, nagy pusztulás történt, – és a kapitalizmus épségben megmaradt, sőt, főnixként föltámadt a hamuból.

Fontos szem előtt tartani, milyen abszurd ez a szemlélet olyan emberek szájából, akik valamikor „a világot nemcsak értelmezni, hanem megváltoztatni” akarták. Annál is inkább szeretném fölhívni a figyelmet erre a tényre, mert ma is egy olyan korszakban élünk, amikor virágzanak az összeomlási elméletek. A jóslatokat a hit hatáskörébe kell utalni, ott van a helyük. A papok meg híveik majd szórakozzanak velük. A politikai-gazdasági elemzésben azonban nincs keresnivalójuk.

Menjünk vissza a történelmi materializmushoz. Az a probléma, hogy a kommunista agitátornak már nem jut szerepe, mert minden determinált, már Marxnak és Engelsnek is föltűnt. Ők úgy oldották meg, hogy az agitáció abból áll, hogy föl kell készíteni a proletariátust az „X napra”, amikor összedől a tőkés rendszer. Tehát az „X nap” utáni napra kell berendezkedni.

Lenin (és nem csak ő) érezte, hogy itt valami hiba van. Hogy nem jó ötlet, az „X nap” utáni napra készülni. De a fejlődést, a determinizmust, a történelmi tervszerűséget nem vonta kétségbe. Csak másképpen értelmezte. Úgy látta, hogy az „X napot” elő kell idézni. Így lett belőle a nagy forradalmár.

Az áprilisi tézisek a háromemeletes fejlődés (feudalizmus – kapitalizmus – szocializmus, illetve kommunizmus) koncepcióját sem akarta kétségbe vonni. Csak úgy vélte, az *időpontot* másképpen kell értelmezni. Az „X napot” egyszerűen napirendre tűzte, és elindította az októberi forradalmat.

2. Szemlélet és módszertan: az igazság kritériumai

Nagy gyakorlati sikerei mellett nem feledkezett meg az elméleti gondoskodásról sem. A nagy forradalmat tartós elméleti alapra kellett helyezni. A német szociáldemokraták már gyakorolták azt az eljárást, hogy idézetekkel aláduzzasztották azt, amiről meg akarták győzni a közönséget. Lenin ezt még tovább fejlesztette. Mindenhonnan összekeresett idézetekkel két dolgot akart bebizonyítani: Marx és Engels föltaláltak egy szemléletet, egy módszertant, amellyel mindig helyes tudást lehet produkálni. Ő, Lenin, pedig megértette ezt a módszert, és most erre tanítja a szovjet embereket. Úgy értelmezte a tudományos szocializmust, mint egy látszóvet, amelyen keresztül kell megnézni a világot, és megérteni, mi történik, és mi a teendő. Hol marxizmusnak, hol marxizmus-leninizmusnak, hol dialektikának vagy materializmusnak nevezték ezt a szemléletet vagy módszertant – a gondolat ugyanaz volt: mintha egy gép lenne az emberi agy, amelyet helyesen kell beállítani, hogy a végen a helyes tudás jöjjön ki.

Lenin ezzel egy régi filozófiai vitát élesztett újjá: *az igazság kritériumainak* vitáját. A filozófiában a felvilágosodás idején bukkant fel a kérdés: hogyan lehet egy olyan elméleti mércét, egy olyan módszert találni, melynek segítségével az ember már nem tévedhet? Ez egy nagyon ellentmondásos és a gondolkodásra nézve nagyon káros eljárás. Mert a gondolkodást, az elméleti erőfeszítést akarták egyszer és mindenkorra biztos alapokra helyezni, egy olyan találmánnyal, amely tulajdonképpen *megszünteti* a gondolkodást. Csak egy gombot kell megnyomni, és íme: itt a magyarázat mindenre.

Név szerint már nem keresik ezt, és tulajdonképpen a tudás, a helyes magyarázat iránti vágy is nagyon megcsappant, de az eljárást beiktatták a társadalomtudományokban. Most csak úgy hangzik, hogy az „abszolút” tudás lehetetlen, de a helyes módszerekkel lehet valamit produkálni, ami elméletnek nevezhető, és többet már nem lehet várni az emberi észről, mert az ember egyszerűen esendő – másra, többre nem képes.

Így nálunk az osztrák vagy német egyetemeken minden bölcsészkarai tudományos munkának azzal kell kezdődnie, hogy milyen módszertannak, milyen „iskolának” a híve az illető, és a végén annak kell állnia, hogy tulajdonképpen semmi lényegest nem tudott elmondani, de reméli, hogy hozzá tudott járulni a tudomány haladásához.

Tehát a *módszertan* mint előírás és teljesítmény, a mai társadalomtudományok meddő voltának szerves része.

Még egy harmadik pontra akarok kitérni, és ez a „fejlődés”.

3. A „fejlődésben” található teleológia és a bele vetett hit

A *fejlődés* gondolata nem mindig helytelen. Marx azt írja *A tőkében*: „A munkás magántulajdona termelési eszközei fölött az alapja a kisüzemnek, a kisüzem pedig egyik szükséges feltétele a társadalmi termelés és maga a munkás szabad egyénisége fejlődésének... Egy bizonyos fejlettségi fokon ez a termelési mód megszüli saját megsemmisítésének anyagi eszközeit”.⁵

Azzal azt mutatja ki, hogy a tulajdonban magában van a baj: a kistulajdon – bizonyos feltételek mellett – nagytulajdonná válik, és kisemmizi a kistulajdonosokat. Ez fontos megfigyelés arra nézve, hogy mostanában sokan vannak, akik a tőkés rendszert azzal akarják legyőzni, illetve megmenteni, hogy a kis-termelőkre, a kisüzemekre alapozzák azt.

Tehát egy *meglévő tárgy*, egy valódi dolog fejlődését lehet kimutatni, és ez nagyon helyes és fontos is. Csak akkor válik helytelenné, ha a gondolatot kiterjesztjük a jövő felé, és egy jövőendőbeli fejlődést akarunk *jósolni*. Mivel erre nincs adat, amelyre az ember támaszkodhat, csak a saját képzeletét használhatja, és jámbor óhajait juttathatja kifejezésre. Ilyen történt a marxizmus atyáinál is, és elképzelték az összeomlást, mert nekik tetszett a gondolat, hogy a történelem nekik dolgozik. Ez tiszta ügy, nem kell felkelésekbe bocsátkozni, a vérontást minimumra lehet csökkenteni, és végül mindenki hálás lesz, ha eljön a kommunista, és rendet rak.

Marxnál és Engelsnél ezt a fejlődésre és a történelmi szükségszerűségre támaszkodó elméletet a párizsi kommun háttérével és az Első Internacionálé szétesésével lehet megérteni. Visszariadtak az osztályharctól, a megtorlásoktól, és kapóra jött az az elképzelés, hogy ezt mind el lehet kerülni, mert magától fog eltűnni minden, és végül „elhal” az állam is.

Engels továbbfejlesztette ezt a teleológiát. Az egyik erre vonatkozó – befejezetlen – műve, *A természet dialektikája* csak a 20-as években, a Szovjetunióban jelent meg. Akkor, a szovjet időkben, már nagyon kellett egy olyan egyetemes magyarázat, amellyel minden politikai fordulatot legitimálni lehetett, mint a szükségszerűen felfelé irányuló fejlődés egyik mozzanatát.

Mára a Histomat ugyan holt kutya, már senki sem hivatkozik rá – de ahogy már az elején említettem: elemei megmaradtak az emberek gondolkodásában. Még mindig akad, aki „fejlődésről” álmodik és dumál, a „fejlett” országokról, a „felzárkózásról” vagy „utolérésről” stb. Közben Anglia, az ipari forradalom bölcsője manapság úgy néz ki, mint egy iparmúzeum, rozoga vonatokkal és elavult technológiával. Így van ez mindenütt a globalizált világban: az iPhone mellett műanyag flaska és táska, közben nincs víztisztító üzem, a csatornák,

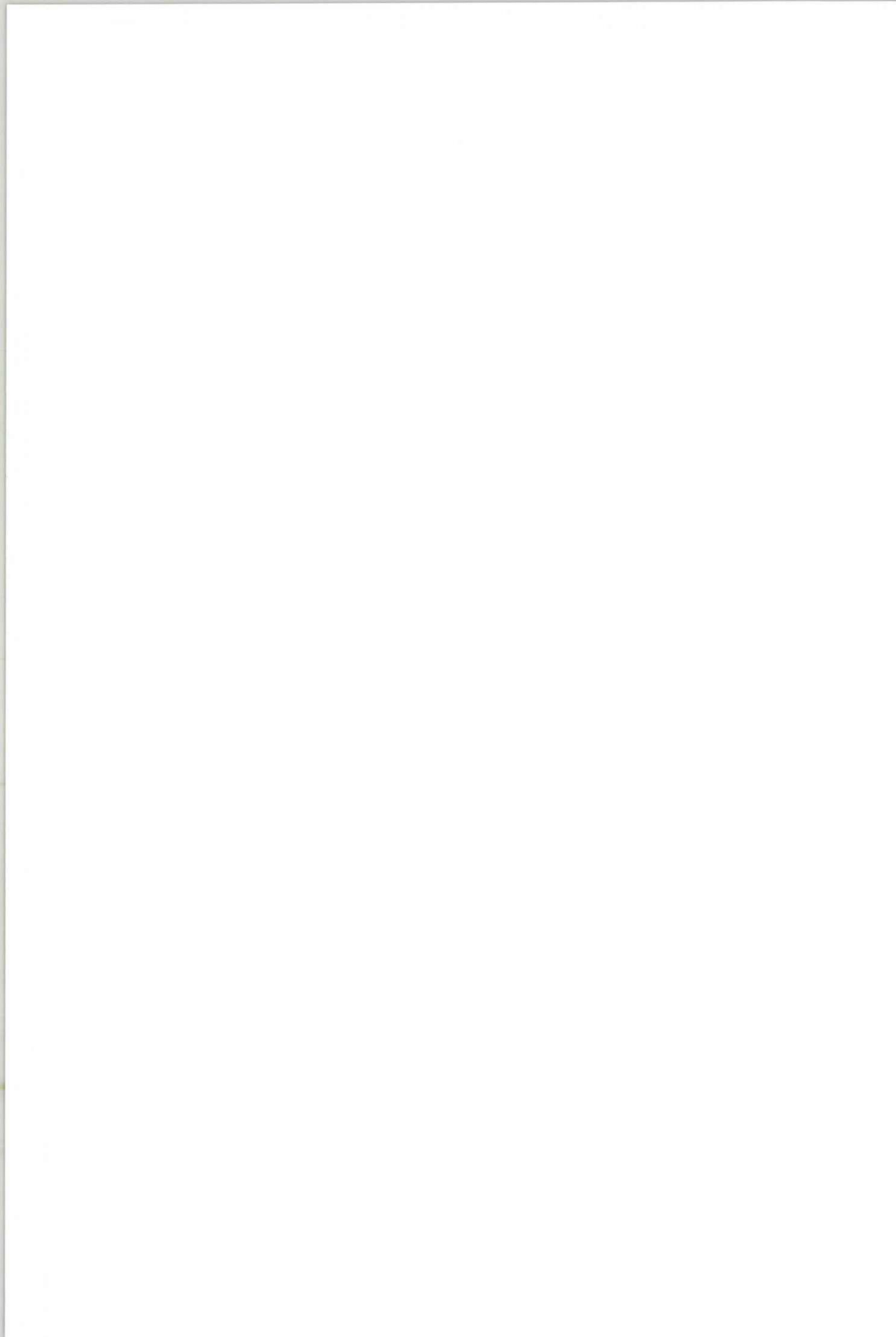
⁵ Marx 1967. 711.

a vezetékek tönkrementek, és az emberek széteső házakban ülnek, és bámulják a szappanoperákat a plazmatévében. A tőke maga szükségei és a fogyasztók fizetőképessége szerint „fejleszti” a társadalmakat. Búcsút kell mondani az álomnak, hogy előrefelé halad az emberi társadalom, és csak utolérni kell egy már meglévő és nagyjából mindenkinek kielégítő szintet, ahol majd megoldódik minden probléma. Ez ugyanis pont az az ideológia és propaganda, amellyel eléggé kellemetlen „fejlődéseket” igazoltak és igazolnak ma is.

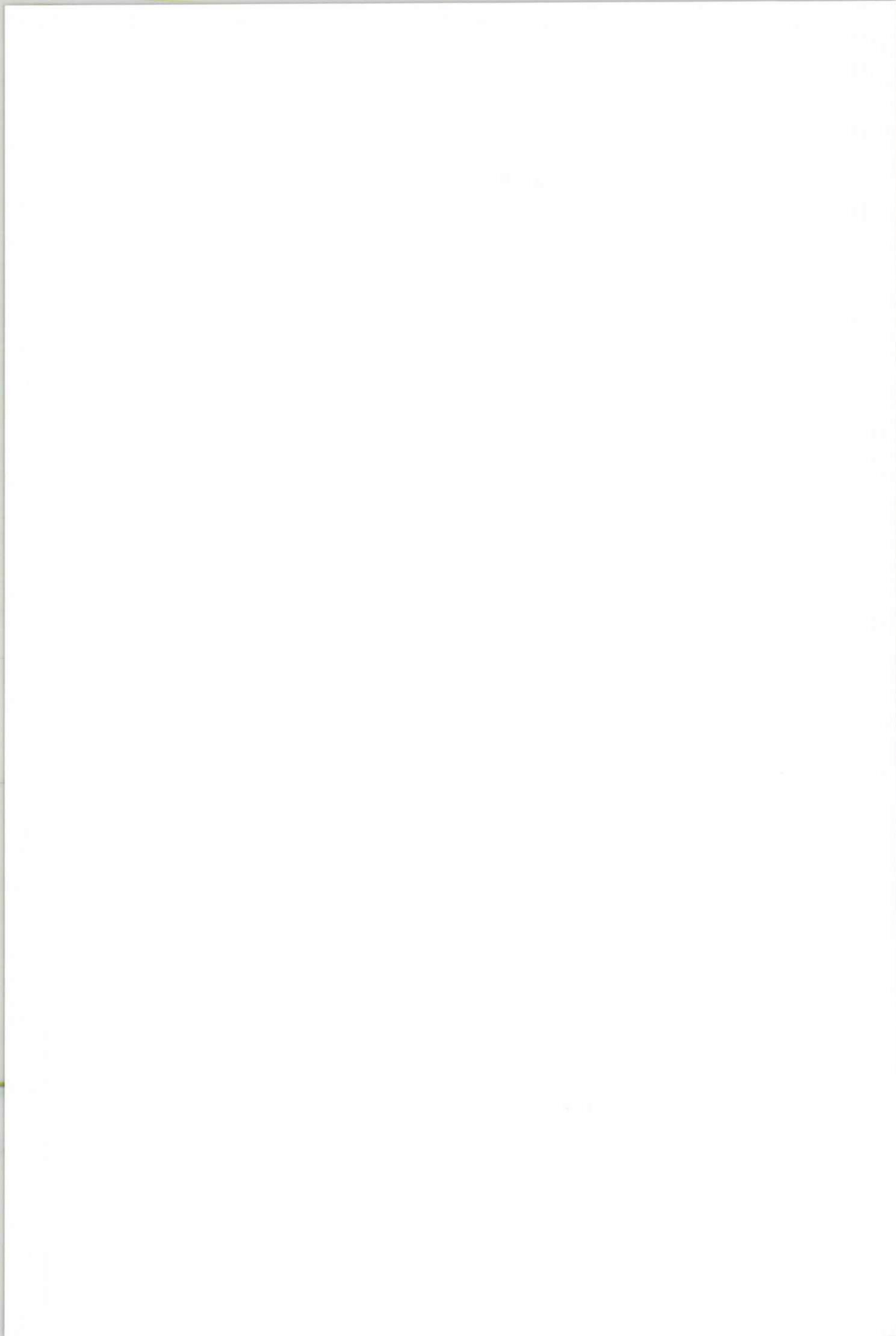
A történelmi materializmus a szocialista hatalom igazolását szolgálta, de az elemei mind a tőkés társadalomban lehetségesek, onnan lopták el, és ebből készült ez a koktél. Hozzájárulásommal arra akartam föl hívni a figyelmet, hogy a társadalomtudományok tartalmilag nem javultak, és nem fognak javulni, míg ezeket a hibás eljárásokat nem tudjuk belőlük kitessékelni. Addig az emberek butábban jönnek ki az oktatási intézményekből, mint ahogyan bementek.

Irodalom

- Engels, Friedrich (1974): *Anti-Dübring, A természet dialektikája*. Budapest, Kossuth Kiadó.
Marx, Karl (1967): A tőke. I. kötet. *Marx–Engels Művei*, 23. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.



IV. Marx aktualitása



Marx aktualitásának konstrukciói¹

Aktualitás: a jelen viszonyaival szoros kapcsolatban lévő állapot, tény vagy [elmélet].²

A 2008-as nagy pénzügyi válság óta megint sokat beszélnek Marx aktualitásáról. De rögtön egy figyelmeztető hang fölidézésével szeretném kezdeni. „Ha Marx »újra« aktuális, akkor nem azért, mert százötven évvel ezelőtt már megtalálta a helyes *válaszokat*, és megfogalmazta az összes problémánk *megoldását* – ez nem utolsósorban gúnyt űzne azokból a mélyen rejlő problémáinkból, amelyek a marxizmus elmélet sokféle alkalmazási kísérletéből adódtak. És Marx nem is a *problémák perszisztenciájával* válik aktuálissá, amelyekkel foglalkozott. Aktuálissá a *problémameglejtéseinek relevanciájával* válik.”³ Alapvetően kétféle értelemben lehet Marx aktualitásáról beszélni: mintha megint időszerűvé vált volna a „kapitalizmus” fogalma, és a kapitalizmus kritikája, és mintha bizonyos marxizmus fogalmak más kutatások fényében új aktualitást kapnának.

I.

A pénzügyi, majd a nyomában kialakuló reálgazdasági válság megint adott egy bizonyos aktualitást a kapitalizmuskritikának vagy pontosabb, ha azt mondjuk, hogy megint szalonképessé tette a „kapitalizmus” fogalmát. Persze tudjuk, hogy Marx az elméleti írásaiban ezt a fogalmat sohasem használta, inkább „polgári társadalomról” beszélt. Ebből arra is lehet következtetni, hogy Marx nem szerette az „izmusokat”, a *Kapitalt* és nem a kapitalizmust kell elemezni. A Marx utáni korban a kapitalizmus azt a társadalmat jelentette, amelynek a középpontjában a „tőke” áll, amelynek mozgását és működését le kell írni. A kapitalizmus így a tőkés gazdaság által meghatározott társadalmat jelenti. A „kapitalizmus” fogalma a két világháború között egymás mellett való fennállásának idején volt nagyon

¹ Az előadás a 2014. november 14-én, a budapesti Marx-konferencián hangzott el.

² http://wikiszotar.hu/wiki/magyar_ertelmezo_szotar/Aktualit%C3%A1s

³ Rahel Jaeggi – Daniel Loick: Marx' Aktualitäten – zur Einleitung. In uők: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt a. M., 2014, Suhrkamp Verlag, 9.

népszerű. A kelet-közép-európai rendszerváltásokkal mintha idejétmúlt lenne. „Meglepő lehet, ha az ember világossá teszi a maga számára, még a »kapitalizmus« szó használata is gyanússá vált, úgy hogy a nyilvános diszkusszióból és a szellem- és a társadalomtudományok diskurzusából szinte teljesen eltűnt.”⁴ A legfontosabb ellenvetés az lehetett vele szemben, hogy a hidegháborús szóhasználatra emlékeztetett, és így megérdemelten ment feledésbe. Az elfelejtése azonban azt is implikálta, hogy a fennálló gazdasági berendezkedésnek nemcsak hogy nincs alternatívája, hanem (ezzel szoros összefüggésben) még hatékony kritikát sem lehet megfogalmazni vele szemben. De tényleg eljött volna 2008 után a kapitalizmuskritika újabb korszaka? És mitől lenne újabb ez a korszak? A kapitalizmuskritika a maga virágkorát a 20. század hatvanas-hetvenes éveiben érte el. De még ennek a virágkornak a történetét is végigkísérte az a kérdés, hogy egyáltalán van-e értelme „kapitalizmusról” beszélni. Herbert Marcuse ugyan nem „kapitalizmusról”, hanem „fejlett ipari társadalmakról” beszél. (A kifejezést Henri Saint-Simon használta elsőként a 19. század elején, Marcuse csak a „fejlett” vagy a „magasan fejlett” jelzőt teszi hozzá.) Szinte tetszés szerint idézhetjük *Az egydimenziós ember* passzusait: „A fejlett ipari társadalomban a technikai haladás jeleként kényelmes, súrlódásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség uralkodik.”⁵ Majd egy kicsit később: „A fejlett ipari társadalom jellemző vonása, hogy hatékonyan elfojtja azokat a szükségleteket, amelyek föl szabadulást követelnek – föl szabadulást az alól is, ami elviselhető, kifizetődő és kényelmes – miközben fönntartja és fölmenti a bőség társadalmának pusztító hatalmát és represszív funkcióját.”⁶ Marcuse indirekt módon azt is állítja, hogy a kapitalizmus időközben átalakult ipari társadalommá, ami egy technikai és technika által meghatározott társadalmat jelent. „A társadalmi kontroll uralkodó formái új értelemben technikaiak.”⁷ Van egy érdekes beszélgetés, amely csak hangfelvétel alakjában létezik, és amely 1965. augusztus 12-én készült Adorno frankfurti lakásában, és még ugyanezen év októberében a Südwestfunk műsorára is tűzte. Adornón és Marcusén kívül a beszélgetésben részt vett Helge Pross is – aki még érdekes dolgokat is mondott, de az ő szerepével most mégsem fogok foglalkozni.⁸ A beszélgetés címe: *Transformation des Kapitalismus* volt. A be-

⁴ Rahel Jaeggi – Daniel Loick: Marx’ Aktualitäten – zur Einleitung. In uők: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt a. M., 2014, Suhrkamp Verlag, 9.

⁵ Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*. Budapest, 1990, Kossuth, 23. (Kiemelés – W. J.)

⁶ I. m. 29.

⁷ I. m. 31.

⁸ Helge Pross az ötvenes és a hatvanas években előbb Horkheimer, majd Adorno asszisztense volt, 1965 óta a gießeni egyetem szociológia professzora, tehát nem sokkal a beszélgetés előtt kaphatta meg professzori kinevezését. Az utolsó nagyobb feltűnést keltő könyve ez volt: *Was ist heute deutsch? Wertorientierungen in der Bundesrepublik*. Reinbek, 1982, Rowohlt Verlag.

szélgetés elején Adorno mindjárt megpróbálta tisztázni a korai kapitalizmus, a fejlett kapitalizmus és a későkapitalizmus fogalmait. De már ebben megjelent a zavar: mintha a kapitalizmus egybecsúszna az ipari társadalom fogalmával. És mintha az ebben a fogalomban rejlő dinamika lenne az, amely a későkapitalizmus és a kapitalizmus transzformációjának alapjaként szolgálna. Adorno persze mindjárt mondja, hogy ezt témát meg kell fosztani a maga eszkatologikus felhangjaitól. Marcuse nem tiltakozik a fogalmak elmosódott használata miatt, habár végül megegyeznek abban, hogy egy ilyen transzformáció valószínűtlen, mert a hordozóit egyáltalán nem lehet látni.⁹ A történetet folytathatnánk azzal, hogy 1973-ban megjelent Daniel Bell *The Coming of Post Industrial Society* című könyve, amelynek alapgondolata, hogy a fejlett országokban egy olyan társadalom van kialakulóban, amelyben döntő szerepet kap az elméleti tudás és a szolgáltató szektor. Lehetséges tehát egy posztindusztriális társadalom a kapitalizmus transzformációja nélkül is. De a történetet nem így kell folytatnunk, hanem úgy, hogy a beszélgetés után három évvel Adorno az 1968-as frankfurti, a Német Szociológiai Társaság elnökeként tartott előadásában a fogalmak pontosítására tesz kísérletet: azt hihetnénk, hogy „szakembereket az a hiú gond kínozza, hogy a jelenlegi kort későkapitalizmusnak vagy ipari társadalomnak nevezzék-e”.¹⁰ A kérdés tehát a „minek nevezzem?”, de hogy a lehetséges megjelölések súlyos koncepcionális különbségeket takarnak, az csak meglehetősen nehezen tudatosodott. „Valójában azonban nem terminusokról, hanem tartalmi kérdésekről van szó. A referátumok és a viták feladata lesz eldönteni azt a kérdést, hogy vajon érvényben van-e még a kapitalizmus (bármennyire is megváltozott) modellje, vagy pedig igaz-e az, hogy az ipari fejlődés elavulttá tette a kapitalizmus fogalmát magát, a kapitalista és a nem kapitalista államok különbségét, sőt a kapitalizmus kritikáját is?”¹¹ Adorno végül is egy kézenfekvő megoldást talál: a marxi termelőerők és termelési viszonyok megkülönböztetését föloldozva azt állítja, hogy a magasan fejlett modern társadalmak a technikai prosperálást tekintve ipari társadalmak, az elosztás és a kizsákmányolás tekintetében kapitalista társadalmak. De elfogadható-e a termelőerők és a termelési viszonyok megkülönböztetése? Marxnál ennek klasszikus megfogalma-

⁹ Herbert Marcuse: *Der Mensch in einer sozialisierten Welt*. CD 3. München, 2008, Produktion des Südwestrundfunks.

¹⁰ Theodor W. Adorno: Későkapitalizmus vagy ipari társadalom. *Pro Philosophiai Füzetek*. http://www.c3.hu/~prophil/profio32/adorno_kk.html

¹¹ Uo. „Más szóval helytálló-e a mai szociológiában széleskörűen elterjedt tézis a marxi koncepció elavultságáról? E tézis szerint a világot olyannyira átjárja a technika korábban nem sejtett kibontakozása, hogy az ezzel szemben álló társadalmi viszonyok, amelyek valaha meghatározták a kapitalizmust, az élő munkának áruvá való átalakulása és ezzel együtt az osztályellentétek elvesztették jelentőségüket, vagy egyenesen babonává alakultak át.”

zása így szól: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségyszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg.”¹² Az 1968-as, *Megismerés és érdek* című könyvében Habermas sem vitatja e megkülönböztetés jogosságát, de a könyv híres 70. lábjegyzetében a következményeit mégis problematizálja. „A termelés [vagyis a termelőerők] fogalmát Marx olyan szélesen ragadja meg, hogy ebben már a termelési viszonyok is implikálva legyenek. Ez Marx számára megadja annak lehetőségét, hogy ragaszkodjon ahhoz, hogy a termelés létrehozza azt az intézményes keretet is, amelyben a termelésre sor kerül [...]”¹³ Itt az a benyomásunk, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok megkülönböztetése a termelőerőknek egy olyan expanzív szerepet biztosít, amely a termelés keretfeltételeit is a termelés implikációjának tekinti. Ha jól látom, akkor ez a gondolat nem azt mondja, hogy a kapitalizmus fogalma nem értelmes, hanem azt, hogy Marx igazából nem tud eljutni a kapitalizmus elméletéhez. (Ha a kapitalizmust úgy értjük, ahogy Adornónál láttuk: a kapitalizmus döntően az elosztási struktúrát és a kizsákmányolást jelenti.) Marx a kapitalizmus elemzését ígéri, de mindig visszaesik az ipari társadalom teoretikusának szerepébe. A marxi koncepció ilyen bírálatából Habermas azt a következtetést vonja le, hogy egy dichotomikus cselekvési koncepciót kell bevezetni: egy sikeres társadalomelméletnek a munka és az interakció fogalmát párhuzamosan kell kezelnie. „A definitórikus kísérletek, hogy a társadalmi praxis minden fogalmát a termelőerők alá rendeljük, nem kendőzhetik el, hogy Marxnak a termelés olyan társadalmi előfeltételeivel kell számolnia, amelyek [...] nem tartoznak a munkafolyamat elemei közé. Marx [...] a kategoriális kereteket úgy szeretné kijelölni, hogy »gazdaság előtti tények« a nem-történeti fejlődés mechanizmusai számára ne jöhessenek szóba.”¹⁴ A munka és az interakció elmélete így cselekvéseméleti fogalmakkal fogalmazza újra az ipari társadalom és a kapitalizmus szembeállítását. Ebben az esetben a következő eredményre jutunk: mind a rendelméleti fogalmak (Adorno), mind a cselekvéseméleti fogalmak (Habermas) azt mutatják, hogy a magasan fejlett nyugati társadalmakat nem lehet egyértelműen kapitalizmusnak nevezni. (E tradíció fényében maximálisan következetesnek tartottam azt az Axel Honneth által – egy Ulrich Oevermannal folytatott heves vitában – képviselt tézist, hogy „nem is tudom, hogy beszélnék-e kapitalizmusról egyáltalán”).¹⁵ – Az eddigi

¹² Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. In *MEM.* 3. kötet. Budapest, 1965, Kossuth Könyvkiadó, 6.

¹³ Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse.* Frankfurt a. M., 2003, Suhrkamp Verlag, 74.

¹⁴ I. m. 75.

¹⁵ A beszélgetésre a diákmozgalmak 50. évfordulója alkalmából, úgy emlékszem, 2008 szeptemberében került sor a frankfurti Johann Wolfgang Goethe Egyetemen.

áttekintés alapján a kapitalizmus elméletét csak két lényeges korlátozással lehet kidolgozni. (1) Le kell mondani a „kapitalizmus” fogalmához kötődő eszkatologikus jelentéstartalmakról; ezt már Adorno is mondta. (Ennyiben mélyen szerencsétlennek tartom a „későkapitalizmus” elnevezést is.) De arról is le kell mondanunk, hogy a kapitalizmus kapcsán állandóan a transzformáció esélyeit kémleljük, vagyis egy kvázi-történelemfilozófiai megközelítésről. (2) Le kell mondanunk arról, hogy a „kapitalizmus” a modern társadalmak holisztikus megragadására szolgáló átfogó fogalom. Nagyon is elképzelhetőnek tartom, hogy a „kapitalizmus” fogalmának minden problematikussága ellenére, mégiscsak kíváncsiak vagyunk a tőke jelenlegi működésmechanizmusaira. A következő kérdések véleményem szerint föltehetőek anélkül is, hogy a kapitalizmust „termelési módnak” (Marx fogalma) vagy a magasan fejlett modern társadalmak megragadására szolgáló átfogó fogalomnak tekintenénk. „De tulajdonképpen mi a probléma a kapitalizmussal? Hamis, igazságtalan, irracionális vagy rossz? Gonosz vagy buta – vagy csak egyszerűen nem működik? Milyen alapon lehet tehát – másképp kérdezve – a kapitalizmust bírálni?”¹⁶

II.

A marxi koncepció aktualitásának megteremtésében fontos szerepet játszottak azok a társadalomtudományi fogalomelemzések, amelyek indirekt módon új fényt vetettek a marxi koncepció bizonyos elemeire. Amennyire látom, alapvetően két ilyen fogalomról beszélhetünk. (1) A 20. század második felében a társadalomtudományi gondolkodás egyik meghatározó fogalma az „igazságosság” volt: John Rawls 1971-es könyvéből egy hatalmas – már-már áttekinthetetlen – vita bontakozott ki. Ebbe természetesen még utalásszerűen sem tudok belemerülni, Rainer Forst nyomán csak a marxi igazságkoncepció alapvető karakterét szeretném fölillantani. „Azt gondolom, hogy Marxnak lényeges belátásokat köszönhetünk az igazságosságról való jelenlegi gondolkodásban, függetlenül attól, hogy hogyan alkalmazta ezt a fogalmat. Ugyanakkor az elmélet kétértelműségeinek felvázolására fogok törekedni. A fő tézisésem így a következő: Marx megóv minket az igazságosság-értelmezés egyoldalú [...] értelmezésétől, de ugyanakkor a gondolkodása tartalmazza az igazságosság redukált felfogásának veszélyét. Egy dialektikus olvasat tehát.”¹⁷ (2) A másik ilyen Marxra nyitott tár-

¹⁶ Rahel Jaeggi: Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik. In uő. – Daniel Loick: *Nach Marx*. I. k. 321. – Azt lehetne mondani, hogy a kritika útja nem lehet többé a „politikai gazdaságtan bírálata”. De itt most a vizsgálataimat meg kell szakítanom.

¹⁷ Rainer Forst: Gerechtigkeits nach Marx. In i. m. 107.

sadalomtudományos fogalom az elismerés, amelynek alapműve Axel Honneth 1992-ben megjelent *Kampf um Anerkennung* című könyve. De ebben az esetben nem egy értelmezésre, hanem egy szövegkiadásra szeretnék hivatkozni. Michael Quante 2009-ben úgy adta ki Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratokj*át, hogy a számozott fejezetek után (a régebbi kiadásokban általános volt a szerkesztői címek használata), a James Mill-kivonatok közé írt jegyzeteket közli függelék-ként, és azt a címet adja nekik, hogy „Az elismerés koncepciója”. Ezzel nagyon merész módon azt állítja, hogy Marxnak ez a fiatalkori műve tulajdonképpen az elismerés elméletébe torkollik.¹⁸ (Honnethnél a *Kampf um Anerkennung* című könyvben még Marx egyáltalán nem szerepel az előfutárok között.)¹⁹ – Én most nem ezeket a szempontokat szeretném nyomon követni, hanem egy ezekkel analóg kísérletet szeretnék bemutatni, vagyis azt, hogy a romantikára vonatkozó kutatásaim horizontján hogy jelent meg a marxi elidegenedés-koncepció.

*

Az ember világon belüli helyzetének leírására a 18. század második felében elkezdtek használni egy új fogalmat, az „idegenség” fogalmát. E terminus megjelenése valószínűleg Rousseau 1782-ben megjelent *Rêveries du promeneur solitaire* című könyvéhez köthető, amely elementáris plaszticitással írja le az „idegenség” jelenségét és élményét: „Egyedül vagyok ezen a világon, nincsenek testvéreim, felebarátaim, barátaim, nincsenek társaim magamon kívül. Az emberek egyhangúlag száműzték maguk közül azt, aki közülük a leg társiasabb és a legmelegszívűbb volt.”²⁰ Rousseau nem használja ugyan az „idegen” vagy az „idegenség” szót, de amit leír, az a kitaszítottság élménye és érzése. (Azt is tudjuk ma már, hogy ennek létrejöttében egy bizonyos üldözési mánia is közrejátszott, de ez most számunkra közömbös.) Ki lenne ez az „idegen”? Rousseau mintha csak önmagára *nem* akarná alkalmazni ezt a kifejezést. „Azzal, hogy megszűntek embernek lenni, kivonták magukat a vonzalmam alól. Így idegenek, ismeretlenek lettek számomra, olyan lények, akik nekem már nem jelentenek sokat, és ezt ők akarták így. Én azonban, miután elszakadtam tőlük és az egész világtól: mi

¹⁸ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Hrsg. Michael Quante. Frankfurt a. M., 2009, Suhrkamp Verlag.

¹⁹ Érdekes módon a fentiekben már többször hivatkozott, *Nach Marx* című kötetben nincs olyan tanulmány, amely a marxi elismeréseméletet tárgyalná, még Honneth tanulmánya sem ezzel foglalkozik. De a Honneth 65. születésnapja alkalmából (2014. július 18-án) rendezett konferencián több tanulmány is tárgyalta, illetve feltételezte ezt az összefüggést.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau: *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*. Stuttgart, 2003, Philipp Reclam jun., 7.

vagyok én? Erre a kérdésre szeretnék még válaszolni.²¹ Érezzük, hogy nem lesz könnyű kimondani: nem a többiek, hanem én magam vagyok az idegen. Ennek Rousseau nemsokára a közelébe is jut: „Nekem, aki mindig ugyanaz voltam és vagyok – előre kellett volna látnom, hogy egy nap az emberek teljesen komolyan azt fogják hinni, hogy szörnyeteg, méregkeverő, sőt bérgyilkos vagyok? Hogy az emberi nem szörnyszülöttje leszek, kiszolgáltatva a csőcselék szeszélyének? Hogy az utcán már nem köszönnek nekem, csak leköpnék? Hogy egy egész generáció számára élvezetet jelent, hogy engem élve eltemessen?”²² Csak úgy záporoznak a kérdések; Rousseau mintha ezt mondaná: én ezt nem láthattam előre. De ti értitek ezt? Van, aki érti ezt?

Az „idegenség” fogalma először a szerelemről szóló romantikus diskurzusban jelent meg. A szerelem mint az idegenség ellenfogalma egy otthon megteremtésére törekszik. Vagyis a szerelemről szóló egész diskurzus az „idegenség” tematikájára adott válasznak is tekinthető. Ez az irodalom mindenesetre ketté is válik: a szerelem vagy a teljes emberi életet kitöltő „vállalkozás”, vagy pedig eleve kudarcra van ítélve. Az idegenség így vagy legyőzhető (sőt ez az alapvető feladatunk és rendeltetésünk ebben a földi életben), vagy végzetként uralja a sorsunkat, és tesz minket boldogtalanná. Az „idegenség” így egyrészt a szerelemről szóló diskurzus fonákjára szorul, másrészt e kontextus privátsága is ellene hat annak, hogy társadalomelméleti jelentőséget kapjon. Azt hiszem, hogy ebben a diskurzusban majd csak Wilhelm Müllernek sikerül megtennie azt a lépést, hogy a szerelem lehetetlensége a mi világállapotunkról mond ki valamit. Tőle idézem: „Fremd bin ich eingezogen, / Fremd zieh ich wieder aus.” Ahogy a semmiből érkezünk, úgy a semmibe is távozzunk. Az „idegenség” így az irodalmi relevanciája ellenére nem vált volna filozófiai fogalommal, ha Friedrich Schiller nem hajtott volna végre egy transzformációt. Talán nem is nagy túlzás azt mondani, hogy Schiller legnagyobb érdeme az volt, hogy az idegenséget túlelmelte a szerelemhez kötődő jelentésén.²³ Nála kap ugyanis az „idegenség” először egy bizonyos társadalomelméleti jelentést. Emlékszünk rá, Rousseau-nál nem lehetett egészen világosan látni, hogy ki is az idegen: az egyes ember maga vagy a többiek mind. De Rousseau nagyon jól érezte, hogy ha egyszerűen azt mondaná, hogy én *nekik* vagyok idegen, ők meg *nekem* idegenek, akkor a relativizmus következtében az idegenségbe olyan heterogén jelentéstartalmak áramlanának be, ami megakadályozná az egységes fogalomalkotást. (A szerelemre vonatkozó elképzelés ezt

²¹ I.m.

²² I.m. 8.

²³ Miközben meg kell állapítani, hogy Schiller maga az „idegenség” terminust szinte egyáltalán nem, és az „idegen” is csak ritkán használja. A *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című műben – amelyre a következőkben korlátozódni fogok – csak háromszor fordul elő, ebből mindenesetre kettő az általam kiemelt 6. levélben található.

úgy próbálta megoldani, hogy az idegenséget egy intim viszonyra szűkítette le, remélve, hogy ebben a jelentés kétpólusossága kezelhető.) Schiller az „idegenség” filozófiai fogalmának alapjelentésében azt szeretné megragadni, hogy az egyes hogy viszonyul az egészhez, vagyis a mindenkori egyedi szubjektum az összes többi emberhez mint egységhez. Azt is tudjuk, hogy az újkori társadalomfilozófia főáramának is ez volt az alapkérdése, a válasz pedig az volt, hogy az egyes ember aktívan és cselekvően részt vesz az egész *megteremtésében*. De Schillert nem ez érdekli: tegyük föl, hogy mindez már régen lejátszódott, vagy talán nem is jó ez a magyarázat. A kérdés inkább az, hogy miután az egész léte már adottság, hogyan viszonyulhat hozzá az egyes ember, pontosabban, milyen objektív viszonyulási módok vannak? (Ezzel természetesen át fog alakulni az idegenség és a boldogság kapcsolata, míg az „otthon” nagyrészt elveszti a maga helyét és jelentőségét.) Schiller mindenesetre az elemzéseit nem valamilyen dogmatikus definícióval kezdi, hanem egy történelmi megkülönböztetéssel. „A görögök nem pusztán az egyszerűségükkel szégyenítenek meg minket, amely a mi korunk számára már idegen; hanem a vetélytársaink is, és gyakran a példaképeink is, azon előnyöket tekintve, amelyekkel mi az erkölcsünk természetellenességére tekintettel vigasztalni szoktuk magunkat. A görögök a fantázia ifjúságát és az ész férfiaságát egy gyönyörűséges emberiségben egyesítik, amely egyszerre formával és teljességgel telített, egyszerre filozofáló és művelő, egyszerre gyengéd és energikus.”²⁴ Első olvasásra nem is tudjuk pontosan, hogy mire is figyeljünk, talán csak az tűnik föl, hogy Schiller a görögök iránti általános lelkesedését fogalmazza meg, ami abban az időben eléggé elterjedt volt. Egy kicsit később már egyértelmű lesz, hogy Schiller voltaképpen a kultúra mint folyamat ellentmondásosságáról beszél (nagyrészt Rousseau-ra támaszkodva): „Nem ismerem félre azt az előnyt, amellyel a jelenlegi nemzedék a maga egységében és az ész mérlegén a korábbi világgal szemben rendelkezik [...]; de ha az egészet az egészhez mérjük, melyik újkori ember merne *előlépni*, és *megmérkőzni* egy egyes athénival az emberiség díjáért?”²⁵ A fordulat egy kicsit meglepő: eddig a kultúrák összevetéséről volt szó, most pedig egyes emberek „előrelépéséről” hallunk. De ebben az „előrelépésben” nagyon sok minden benne van. (A minta a régi hadviselésnek az a szokása, hogy bizonyos szituációkban – a nagyobb vérontást elkerülendő – a két sereg egy-egy embert állított ki a küzdelemre vagy a megmérkőzésre.) A nagy különbség éppen az, hogy a görög ember előléphetett, s a maga előrelépésében a népét, a maga korát, sőt az emberi nemet általában képviselhette. A modern ember viszont *nem* tud előlépni, ő nem képvisel senkit és semmit, a létezése

²⁴ Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: *Werke*. 5. kötet. München, 1993, Carl Hanser Verlag, 581–582.

²⁵ I. m. 582. (Kiemelés – W. J.)

önmagába záródott. A kultúra döntő ára így a reprezentativitás elvesztése volt. Könnyen észrevehetjük, hogy Schiller a reprezentativitást tekinti az „idegenség” ellentétének.²⁶ A kultúra nagy ára így a reprezentativitás elvesztése volt, és ezzel együtt létrejött az idegenség. Az ember önmagától idegenedik el, vagyis attól az önmagától, aki az emberi nem integráns tagja volt. Vagy röviden megfogalmazva: az ember az emberi nemtől idegenedik el. (Schiller ebben a fogalomban foglalja össze a „népet”, a „kort” és az „egész emberiséget”). Az emberi nem az emberben benne rejlő általános embert jelenti. Így végső soron a kultúra egyfajta elembertelenítő hatásáról beszélhetünk. De ez eddig még csak egy meglehetősen merész ecsetvonásokkal fölvázolt diagnózis, a koncepció ereje azonban az alátámasztásban rejlik. A kultúra az ész kiterjesztését jelenti, az ész lényege viszont a szétválasztás.²⁷ Vagy egy másik összefüggésben Schiller azt mondja, hogy a kultúra a kedély belső képességeinek kifejlesztését követeli, aminek feltétele viszont a szétválasztás. Schiller itt a kultúra általános tendenciájaként fogalmazza meg a modern munkamegosztás elméletét. Az életműben sehol sem említi Adam Smith, pedig jó okkal feltételezhetjük, hogy nemcsak ismerte, hanem alaposan át is gondolta annak munkamegosztás-elméletét.²⁸ Nézzük most *A nemzetek gazdaságának* elején található híres leírást: „Vegyünk ezért [...] egy jelentéktelen iparágat, melynél a munkamegosztást igen gyakran észrevehették: a gombostűkészítést, mely már éppen a munkamegosztás következtében vált külön iparággá.”²⁹ Smith tehát jelzi, hogy nem maga találta ki a példát, és hogy ezt a fontos elméletet egy banális-köznapi tárgy előállításával szeretné szemléltetni. „A [gombostű előállítása] számos ágra oszlik, melyek közül a nagyobb rész maga is különleges ipar. Az egyik ember a drótot húzza, a mások kifeszíti, a harmadik levágja, a negyedik kihegyezi, az ötödik lecsiszolja a tű gombjának helyét. A tű fejének készítése két vagy három külön műveletet igényel, a gomb ráhelyezése megint külön tevékenység, a tű fehérizzítása egy másik, még a papiros-tartókba való elhelyezésük is külön munka. Így gombostűkészítés fontos munkája *tízennyolc* külön műveletre oszlik, amit egyes gyárakban külön munkások végeznek, míg más gyárakban ugyanaz az ember néha kettőt, hármat maga végez ezekből

²⁶ A modern szociológiai irodalom eszköztárával azt mondhatnánk, hogy a kulcs az individualizálódás. De rögtön érezhető, hogy ebben az esetben ez inkább csak a probléma leírására elegendő, és nem a magyarázatára.

²⁷ Egészen másképpen, mint Kantnál és majd Hegelnél. Schiller legjelentősebb követője ebben a tekintetben Novalis lesz. „Einsam und leblos stand die Natur. Mit eiserner Kette band sie die dürre Zahl und das strenge Maaß. Wie in Staub und Lüfte zerfiel in dunkle Worte die unermessliche Blüthe des Lebens.” Novalis: *Hymnen an die Nacht*. In uő: *Schriften*. 1. kötet. Stuttgart, 1960, W. Kohlhammer Verlag, 145.

²⁸ De még a gombostűkről sem beszél soha, mint a mindennapi élet banális használati tárgyairól.

²⁹ Adam Smith: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. I. kötet. 1940, A Magyar Közgazdász Társaság Kiadása, 15–16.

a műveletekből.”³⁰ Mindenesetre a számolásba erősen belebonyolódunk; egy szép plasztikus képet kaptunk, de a számolás elnagyoltsága mégis kételyeket ébreszt. A munkamegosztásnak ezt az elméletét Schiller az individuum lényegének feldarabolásává értelmezi át.³¹ (*Zerstückelung des Wesens des Individuums*).³²

A történeti háttér figyelembevételének köszönhetően az idegenség Schillernél maga is mint létrejövő és kibontakozó jelenik meg. Az idegenség kialakulása így terminológiaiilag az „elidegenedés” fogalmának létrejöttéhez vezet, amelyet azonban Schiller kimondottan sohasem használ; miközben Hegel majd *A szellem fenomenológiájában* a „fremd”, „fremd sein” és a „Fremdheit” helyett már nagyrészt „Entfremdungról” beszél. Most csak egy futó pillantást szeretnék vetni arra, ahogy Hegel a mű előszavában használja ezt a terminust. Alapvetően két előfordulásról beszélhetünk: (1) „Önmagában ez az élet az egyenlőség és az önmagával való egység, amely nem veszi komolyan a másléte és az elidegenedést, valamint az elidegenedés legyőzését. De ez az önmagában-lét az absztrakt általánosság, amelyben eltekintünk a természetétől, attól, hogy önmagáért van, és ennyiben figyelmen kívül hagyjuk a forma önmozgását.”³³ (2) „A szellem azonban a tárggyá válik, mert ő ez a mozgás: egy *másikká*, vagyis önmaga tárgyává válik, hogy ezt a másléte megszüntesse. És a tapasztalatot éppen ennek a mozgásnak nevezzük, amiben a közvetlenség [...] elidegenedik, és aztán az elidegenedésből visszatér önmagához [...]”³⁴ Hegel nagyon örül annak a schilleri felfedezésnek, hogy az idegenné válás önmagára is vonatkozhat, és ehhez kapcsolódva vezet be az „elidegenedés” fogalmát. Ez a fogalom Hegelnél a szellem önmozgásának leírására szolgál: az „elidegenedés” a szellem önmagából való kilépését és önmagához való visszatérését jelenti. Hegel fogalomhasználata nemcsak teljesen

³⁰ I. m. 16. (Kiemelés – W. J.)

³¹ A szétdarabolást Schiller a reprezentativitás felszámolásával azonosítja, pedig a kettő között nincs közvetlen, szembeszökő kapcsolat.

³² I. m. 586. – A kifejezés Goethénél is előfordul. A Winckelmannról szóló esszéjében ezt írja: „Ha neki életében egy valóban ókori szelleme volt, akkor ehhez a tanulmányaiban is hű maradt. De a tudományok művelésekor már a régiek is egy eléggé kínos helyzetben voltak, amennyiben a sokféle emberen kívüli tárgy megragadásához szükség volt az erő és a képességek szétesztására, az egység szétdarabolása (*Zerstückelung*) szinte elengedhetetlen volt, úgy az újkori ember még kockázatosabb játékot űz, amennyiben a sokféle tudhatóság egyedi megszerzésekor abba a veszélybe kerül, hogy összefüggéstelen ismeretekben vész el, anélkül, hogy – mint ahogy a régieknek sikerült – a nem-kilégítőt (das Unzulängliche) a személyiségének teljességével tudná kompenzálni.” Johann Wolfgang Goethe: *Werke, Berliner Ausgabe*. 19. kötet. Berlin, 1978, Aufbau Verlag, 483–484. Ebből az idézetből mindenekelőtt két dolog látható: (1) Goethe szintén fontosnak tartotta a szétdarabolás (*Zerstückelung*) fogalmát; (2) de az erre épülő merev schilleri szembeállítást sematikusnak tartotta.

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. In uő: *Werke*. 3. kötet. Frankfurt a. M., 1986, Suhrkamp Verlag, 23.

³⁴ I. m. 38–39.

eltekinthet e fogalom Schiller által kidolgozott jelentéstartalmától, hanem még az a kérdés is fölmerül, hogy a szellem önmozgásának ez a leírása járulékos-e, vagy lényegi. Az „elidegenedés” fogalmának ilyen *parciális* felhasználása azt sugallja, hogy inkább az előbbiről van szó; és ennyiben ez a fogalom nem tekinthető a mű nélkülözhetetlen építőkövének.³⁵

Marx Hegel-kritikájának az elidegenedésfogalom genezise szempontjából általában döntő jelentőséget tulajdonítanak: „A nagyság a hegeli *Fenomenológiában* és ennek végeredményében – a negativitás dialektikájában mint a mozgató és létrehozó princípiumban – így először is abban áll, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja föl [...]; hogy tehát megragadja a munka lényegét, és a tárgyi embert, a valóságos, mert igazi embert a saját munkájának eredményeként fogja föl.”³⁶ Ebben a megfogalmazásban már egy markáns Feuerbach-kritika is meghúzódik; Feuerbach ugyanis sohasem mondta volna, hogy Hegelnél egy valóságos vagy igazi emberről van szó: „Az absztrahálás azt jelenti, hogy a természet *lényegét* a *természetten kívülre*, az ember *lényegét* az *emberen kívülre*, a gondolkodás *lényegét* a *gondolati aktuson kívülre* helyezzük. A hegeli filozófia az *embert magát elidegenítette önmagától*, amennyiben az egész rendszere ezekre az absztrakciós aktusokra épül.”³⁷ Marx szerint azonban Feuerbach nem vesz észre valamit: azt, hogy ha a szellemet a munka titkosításának tekintjük, akkor Hegelnél – közvetetten és eltorzítva – igenis a valóságos-igazi emberről van szó. És így a hegeli filozófia árnyoldalán megjelenik az emberi munka, vagyis a közgazdaságtan egész világa. És miután Hegel az „elidegenedést” (és ennek leküzdését) beemelte a szellem közegébe, ezért várható, hogy Marx a munka egész világát is ebből kiindulva fogja értelmezni. Így jutunk el oda, hogy Marx egy filozófiai perspektívából *rátékinthet* a közgazdaságtanra. Ezt írja: „Egy nemzetgazdasági, *jelenvaló* tényből indulunk ki. A munkás annál szegényebb lesz, minél több gazdagságot termel, minél nagyobb lesz a termelésének hatalma és terjedelme.”³⁸ Ezt nagy valószínűséggel úgy kell értenünk, hogy a magántulajdonnak a nemzetgazdaságtan által leírt világa filozófiai perspektívából *elidegenedésként*, méghozzá a munkás elidegenedéseként jelenik meg. Kétségtelen,

³⁵ Gondoljunk csak az egész program következő átfogó leírására: „A *tiszta* önmegismerés az abszolút máslettben, ez az éter *mint olyan* a tudás alapja és talaja, vagy a *tudás általában*. A filozófia kezdete azt a feltételezést vagy követelményt támasztja, hogy a tudatnak ebben az *elemben* kell lennie. De ez az elem a beteljesülést és az átláthatóságot csak a maga keletkezésének mozgása révén nyeri el.” I. m. 29.

³⁶ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In MEW. Band 40. Berlin, 1968, Dietz Verlag, 574.

³⁷ Ludwig Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. In uő: *Sämtliche Werke*. 2. kötet. Stuttgart, 1959, Frommann Verlag, 227.

³⁸ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. I. k. 511.

hogy e programban meghatározó jelentősége volt annak, hogy Marx a hegeli szellemfogalmat a munka titkosításaként értelmezte. De ha igaz az, hogy a szellemfogalomban az elidegenedés egyáltalán nem áll előtérben, akkor még válaszolnunk kell arra a kérdésre, hogy honnan vette Marx ezt a fogalmat? Közvetlenül egészen biztosan Schillertől; készen veheti át Schillertől azt, hogy az ember elidegenedik az emberi nemtől vagy, ahogy ő maga fogalmaz, a saját nembeli lényegétől. Csak egy kis elmozdulás, hogy ennek centrumába Marx már nem a „repräsentativitás” fogalmát állítja. „Az ember nembeli lény [...], amennyiben önmagához, mint a jelenvaló, eleven nemhez viszonyul, amennyiben önmagához mint *univerzális* és szabad lényhez viszonyul.”³⁹ A nembeli lény azt jelenti, hogy az emberre *mint* emberre tekintünk, akinek a legfontosabb tulajdonságai az univerzalitás és a szabadság. A nembeli lény marxi fogalmából az következne, hogy az „elidegenedés” mindenekelőtt a partikularitás és a szolgasság elterjedését jelenti, de ezt Marx nem fejt ki. Így az elidegenedéselmélete egészen más karaktert kapott volna, és nem is kellett volna visszamennünk a nemzetgazdasági tényekhez. Mindenesetre Marx a schilleri koncepciót elfogadva egy lépést tesz hátra, és egyet előre. (1) A hátrafelé való meghosszabbítás Schiller impulzusait követi: ha Schiller a munkamegosztásra nyúlt vissza, akkor ezzel azt sugallja, hogy az elidegenedés alapjai a munkavégzésben rejlnek. Marx ezt úgy módosítja, hogy egy *bizonyos körülmények* között végzett munkavégzésben: ezeket a körülményeket pedig a magántulajdonnal azonosítja. Nem a munka általában, és nem is a munkafázisokra osztott munka idegenedett el, hanem csakis a mások számára végzett munka. És ezt aztán Marx az arisztotelészi praxis és poézis mintájára mind a munka folyamatára, mind a termékére kiterjeszti. (2) Előrefelé Marx azzal a tézissel hosszabbítja meg a schilleri koncepciót, hogy az emberi nemtől való elidegenedés mindig a másik embertől való elidegenedéshez vezet. Ehhez Marx két magyarázó mondatot fűz: „Egyáltalán az, hogy az ember elidegenedett a maga nembeli lényegétől, azt jelenti, hogy az ember egy másik embertől [...] idegenedett el. Az ember elidegenedése, és általában minden viszony, amelyben az ember önmagával áll, csak az embernek a más emberhez való viszonyában valósul meg és fejeződik ki.”⁴⁰ Ezek a mondatok azonban nem igazolják azt, amit Marx igazolni szeretne: miért lennének az emberek egymás között elidegenedettek, ha mindegyikük elvesztette a maga nembeli lényegét? De az, hogy Marx fontosnak tartotta, hogy az elidegenedésnek egy interszubjektív dimenziót adjon, szimptomatikus jelentőségű: az ő útja a munkától az emberi kapcsolatokig vezetett (volna). A nembeliség Schillertől átvett koncepciója

³⁹ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. I. k. 515.

⁴⁰ I. m. 517–518.

azonban ennek útját állta: a létezőként feltételezett egész elnyomta az emberek közötti interszjektív kapcsolatokat.

III.

Az elidegenedés-fogalom történeti rekonstrukcióját az aktualitás második konstrukciójának példaként vezettem be. De a rekonstrukció során kiderült, hogy ez a példa többet tud megmutatni: egy olyan deficitre hívja föl a figyelmet, amely nemcsak az elidegenedés-elméletet, hanem a kapitalizmus-elméletet is áthatja. Marx mindkét dimenzióban (vagyis mind a maga korai, mind a maga kései fázisában) elvétí a társadalom társadalmiságát. „Ha Marx »újra« aktuális, akkor nem azért, mert százötven évvel ezelőtt már megtalálta a helyes *válaszokat* és megfogalmazta az összes problémánk *megoldását* [...]»⁴¹ Az aktualitás e deficiten keresztül és ennek ellenében jön létre; mert Marxnak – meglehet elégtelenül – fájó és egyre fájdalmasabb problémákat sikerült megragadnia.

Irodalom

- Adorno, Theodor W. (2003): *Későkapitalizmus vagy ipari társadalom*. Pro Philosophiai Füzetek. Ford. Weiss János. Az előadás 1968. április 8-án hangzott el. Megjelent: Theodor W. Adorno: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt a. M., 1979, Suhrkamp Verlag.
- Feuerbach, Ludwig (1959): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. In uő: *Sämtliche Werke*. Band 2. Stuttgart, Frommann Verlag.
- Forst, Rainer (2013): Gerechtigkeit nach Marx. In Rahel Jaeggi – Daniel Loick: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 101–121.
- Goethe, Johann Wolfgang (1978): *Werke*. Berliner Ausgabe. Band 19. Berlin, Aufbau Verlag.
- Habermas, Jürgen (2003): *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Phänomenologie des Geistes*. In uő: *Werke*. Band 3. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.
- Jaeggi, Rahel (2014): Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik. In uő. – Daniel Loick: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.
- Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (2014): Marx' Aktualitäten – zur Einleitung. In uők: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.
- Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

⁴¹ Rahel Jaeggi – Daniel Loick: Marx' Aktualitäten – zur Einleitung. I. k. 9.

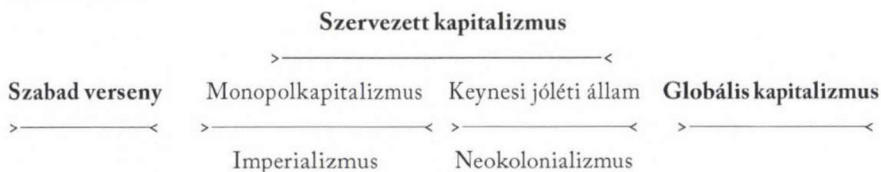
- Marcuse, Herbert (2008): *Der Mensch in einer sozialisierten Welt*. CD 3. München, Produktion des Südwestrundfunks.
- Marx, Karl (1965): A politikai gazdaságtan bírálatához. In *MEM*. 3. kötet. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In *MEW*. Band 40. Berlin, Dietz Verlag.
- Marx, Karl (2009): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Hrsg. Michael Quante. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.
- Novalis (1960): Hymnen an die Nacht. In uő: *Schriften*. Band 1. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003): *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*. Stuttgart, Philipp Reclam jun. 7.
- Schiller, Friedrich (1993): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In uő: *Werke*. Band 5. München, Carl Hanser Verlag.
- Smith, Adam (1940): *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. I. kötet. Budapest, A Magyar Közgazdász Társaság Kiadása.

Karl Marx aktualitása a globális kapitalizmusban¹

A marxi alapozású kritikai társadalomelmélet – a politökonómiai elemzés, a társadalom- és történelemfelfogás és a dialektikus filozófiai módszer együtt és egységben alkalmazása – a 19. századi klasszikus, szabad versenyes kapitalizmusban alakult ki. Azóta ez a társadalmi-gazdasági alakulat számtalan egyedi és különös változatot produkált és produkál a világ több mint száz országában, változatos helyi adottságok és nemzeti és kulturális tradíciók közegében. Akiket a kapitalizmus alak- és formagazdagsága, fejlettségi szintjeinek különböző fokai meglepnek, nos, azok feltehetően elmulasztották megérteni azt is, hogy minden konkrét társadalmi-gazdasági alakulatot több termelési mód és forma együttese jellemez, miközben a tőkés termelési mód átfogja és maga alá rendelten integrálja a melléte létezőket. A sokféleség ezen egységébe generalizáló és áttekintő rendszerezést visz lentebbi periodizációnk. Ma a tőke új mozgásformájában – a globális kapitalizmusban – élünk.²

¹ A tanulmány eredeti megjelenési helye: *Eszmélet*, 26. évf. 103. sz. (2014. ősz.).

² A természetes kiindulópontot képező szabad versenyt követően hozzánk hasonlóan három fázist különít el Rozsnyai Ervin (2002) is értékes elemzésében: magánmonopolistát, állammonopolistát és transznacionális monopolkapitalizmust. Az én felfogásom szerint eltérően megnevezendők a centrumban és a világ többi részén, a félperifériákon és perifériákon lejátszódott, egymással összefüggő fejlemények napjainkig: ami a centrumban magán-monopolkapitalizmus, az a periférián imperializmus; ami ott a szervezett kapitalizmus második foka a jóléti állammal, az itt, a periférián neokolonializmus; a globális kapitalizmus pedig a kölcsönös, erősen aszimmetrikus függés – kizsákmányolás nemzetközivé válása, egyenlőtlen csere stb. – következtében éppen közel hozza, egyesíti a két perspektívát, amit a TNC-k jelentősége miatt – bár némileg az ökonomiai mozzanatra leszűkítően – transznacionális kapitalizmusnak is nevezhetnénk. Teoretikus megalapozottságuk szerint a lényeges különbség közöttünk a középső fázis leírását és értelmezését illetően van, ahol én az ÁMK-elmélet megoldásait nem tartottam kielégítőnek, és ezért is dolgoztam ki a szervezett kapitalista fejlettségi fokot monográfiámban (1991), majd egészítettem ki a jóléti államok jellemzésével.

*A kapitalizmus korszakainak sémája³***Centrumban****Periférián–félperiférián**

Hogyan lehetséges, hogy az alapító atya életműve 130 év után is érvényes gondolati alap? Miért tudta a marxisták különböző korkihívásokra válaszoló nemzedékeit egy szerves, önfejlődő gondolati rendszer pályájára állítani?

Ezen kérdés megválaszolásához járulunk itt hozzá két nézőpontból. Előbb *az állandóság és a változás perspektívájából* felvetett néhány adalékkal, tudva-tudván, hogy a történelem nem állt meg, és a társadalomtudományi megismerés sok-sok szakága fejlődött ki a 19. századi helyzethez képest. Majd a *gondolati alapok* perspektívájából elemzünk.

Marx a 19. századi tőkés mintaország, Anglia példáján vizsgálta „A tőkét”, amikor is akkori mozgásformájának leírása, megértése és összefüggéseinek magyarázata tovább vezette olyan fejlődési törvényszerűségek feltárásához, amelyben a tőkefelhalmozásnak, a tőke koncentrációjának és centralizációjának segítségével sok mindent anticipált, éppen a globális kapitalizmusból is. Ez a törvény ma a tőkeviszony mindenén áttörő egyetemes tendenciájában, a centrumon kívül elhelyezkedő még nem kapitalizált térségek, illetve „befele”, a szabadidő kapitalizálásában, a média- és információs birodalmak megjelenésében, a kultúra, a sport, az oktatás elpiacosításának (marchandisation) jelenségeiben ölt testet.

Az információs technológiai forradalmat (M. Castells), a money driven economyt, „a kaszinókapitalizmust” (L. C. Thurow), a társadalom strukturálódásának új fejleményeit vagy a hatalomgyakorlás némi, pluralisztikus civilizálódását a centrumban persze nem láthatta és nem látta előre. Mindezek a társadalmi érintkezési viszonyok lényeges változását hozták magukkal. A polgárság mint

³ Szigeti 2005. 28.

osztály azonban ma is virágzóan egzisztál, ha egyenesen nem triomfál.⁴ Az uralkodó osztály eszméi, értékrendje, eljárásai a társadalom uralkodó eszméi, s intézményei ezen uralkodó eszmék intézményesülései. A szellemi és fizikai munkaerejét áruba bocsátani kényszerülő bér munkásság viszont képtelenné vált önmagát – szerves értelmiségével (Gramsci) – munkatársadalommá szervezni. Széttöredezett, megosztott, atomizálódott állapotban egzisztál, alacsony önreflexiók fokon. Száz év után eltűnt az autonóm munkáskultúra, s azt a kultúripar által előállított tömegkultúra és a fogyasztói attitűd, néhol pedig a fogyasztói kretenizmus váltotta fel. Ahol egyáltalán létezik, ott is gyenge a munkásmozgalom. Sok értékes társadalmi mozgalom született a baloldalon – környezetvédők, feministák, szociális fórumok – melyek azonban parciális problémákra szerveződve nem képesek egyenértékű választ találni a globálisan működő, a szuperstruktúra hatalmával szabályozó transznacionális tőke uralmára,⁵ illetve a nacionalista, vallási fundamentalista, okkult szektarianista jobboldali mozgalmak befolyásának ellensúlyozására.

Azonban a valós változások ellenére az érték ma sem a forgalomban,⁶ az elosztásban, a pénzügyi ügyletekben keletkezik, hanem az ember szellemi és fizikai munkavégző képességének mozgásba hozásával, alkalmazásával és alkotásával. A munkaérték-elmélet és az értéktöbblet marxi elmélete nem helyettesíthető mással a reprodukálható javak vonatkozásában, továbbá a szellemi munkára is érvényes, minthogy a munkára mint olyanra és nem a fizikai munkára alapozott. (Más kérdés, hogy az újító szellemi munka értéke nehezebben visszavezethető előállítójának társadalmilag szükséges ráfordításokra történő lebontásával, mint a fizikai áruk vagy szolgáltatások.) Lehet továbbá, hogy az átlagprofitráta kiegyenlítő tendenciáját a mai strukturálisan egyenlőtlen és hierarchikus világ gazdaságban korlátozottabb érvénnyel kell felfognunk, mint Marx korában. Azért, mert egyes ágazatok vagy területek – néha csak rövidebb ideig, máskor tartósan válnak – extraprofitot hozóan monopolizálttá. Így az átlagos profitráta kialakulását szabályozó értéktörvényt és a monopolizált szektorok viszonyát már nem lehet egységes alapról magyarázni, el kell választani. Bizonyos például, hogy a munkabérek a *globalizált munkaerőpiacon* nem egyenlítődnék

⁴ Egy friss adalék az egyenlőtlenségek dimenziójáról és a gazdaság hierarchiájáról a csúcsokon: a Forbes magazin 2012. márciusi száma annak örvendezett, hogy „a dollármilliárdosok osztálya soha nem látott méretűvé növekedett: 1226-an tartoztak ide, köztük 425 amerikai, 95 kínai és 96 orosz, vagyonuk összesen 4,6 billió dollár volt, ami felülmúlta Németország GDP-jét” (G. Therborn, 2013, 24.).

⁵ Szigeti 2005. 129–135.

⁶ Az *egyenlőtlen csere* persze lényegesen befolyásolja a vagyoni-jövedelmi differenciálódást. Egyik bizonyítéka: a terms of trade – különös módon – mindig a centrumországok javára alakul kedvezően. Empirikusan bizonyítja mások mellett Stiglitz 2003. 26–27.

ki, hiszen a termelésáthelyezés (délocalisation) egyik oka gyakran éppen az, hogy az azonos minőségű és mennyiségű munkáért ugyanazon autógyár 4-5 dollár órabért fizet mondjuk a magyarországi összeszerelő üzemben, amiért Németországban ugyanennek a hatszorosát kellene, miközben ugyanazt az autót azonos áron adják el itt, ott, mindenütt. A munkásmozgalom sikeres elve volt a szervezett kapitalizmus centrumországaiban az „egyenlő munkáért egyenlő bér” követelménye. Nos, ez szétglobalizálódott, s az atipikus munkaviszonyokkal, legyengített társadalmi ellenhatalmak mellett felszámolódott. Általánosítva: egyenértékcserenél azonos termék előállítása a félperifériákon és a perifériákon ugyanazon elevenmunka-ráfordítás mellett lényegesen olcsóbb, mint a világgazdaság centrumaiban. Mivel így a kizsákmányolás rátája (m/v) magas, ezen keresztül nő a profit rátája ($m/c+v$) is. Ezért (is) élnek a termeléskihelyezés gyakorlatával a TNC-k. Az extraprofitnak és a monopolárok képződésének egyéb okaira nem kitérve is biztosan állítható, hogy a *glóbusz erőforrásainak egyenlőtlen és hierarchizált megoszlása imperialista járadékhoz vezet*, ha csak ezt a két kiemelt, Samir Amin elemezte tényezőt vizsgáljuk.⁷ Hasonlóan az átlagprofitráta és az értéktörvény szabályozó szerepéhez, a saját belső értékkel nem bíró, aranyalapra vissza nem vezethető pénz módosult funkcióit nézve is van új a nap alatt. A pénzügyi válságok a hitelezési és a derivatív ügyletek bedőlése nyomán a felszínen ugyan a kipukkadt léggömbökkel jellemezettek, valójában a marxi válságelmélettel kielégíthetően magyarázhatóak, nevezetesen azzal, hogy a válság végeredményben a „tőke túltermelése”, hiszen valós fizetőképes kereslet híján mesterségesen gerjesztették azt a származékos ügyletekkel, a láncolat végén a subprime, fizetőképtelen adósokkal. Új az a nap alatt, ahogy ezt a 2008-as válság, majd recesszió nyomán az érintett államok intervenciói a „veszteségek társadalmasításával” oldják meg, miközben a nyereségeket privatizálja a neokon minta és gyakorlat. (Oly mértékben, hogy erkölcsileg még a demokrata amerikai elnök Obamát is felháborította a szóban forgó bankmentő gyakorlat.) Hiába épül be a tőkefelhalmozás és -értékesülés összefolyamatába egyre több közvetítés az ún. szakértői rendszerekkel vagy a biztonsági magánszemélyzetek erőszakszerveivel vagy éppen a strukturalista-funkcionalista társadalomelméletek kedvenc és valós témájával, az alrendszerek differenciálódásával a mai társadalom létezési módjába – mindezek a *bérmunka-tőke meghatározott társadalmi viszonyán* alapuló reprodukció fejleményei maradnak. Ami a globális kapitalizmussal került előtérbe, az annyi, hogy a centrum hatásosan élhet a *válságáthárítás mechanizmusaival*, a félperifériákra és a perifériákra áttolva a veszteségek egy részét. Adósságválság „csapdák” (1982), elavult tőkék újrahasznosításával és piacszerzéssel az 1989 utáni Kelet-Európában és a harmadik világban, továbbá a pénz- és valutaválságok

⁷ Lásd S. Amin elemzését: 2011. III–135.

(1997-es délkelet-ázsiai, 1998-as mexikói, majd orosz, 2001-es argentinai) és a spekulációs tőke mozgások szerepével.⁸

A történelmi kapitalizmus állandóságának és változásainak perspektívája felőli vizsgálat mellett rá kell mutatnunk a *gondolati alapokat (vezérlőeszmét)* érintő szempontokra. Arra, hogy a Karl Marx által megalapozott, marxi indíttatású társadalomelmélet önálló kutatási *tárgyat, módszert* és a történelem értékelésének eredeti *mércéjét* dolgozta ki – amely eltér a polgári tudományosságtól.⁹

A 19. században kifejlődött a nemzetállami elemzési egységhez kötött mainstream társadalomtudományi felfogás, értékrendjével, módszertani elveivel. Mindez jelentősen kötődött a polgári társadalmak stabilitásigényéhez és a gyarmatosításon keresztül a meghódítottak igazgatásához. Akár a „rend és haladás” Comte-féle összebékítő szociológiáját, akár a kiváló polgári nemzetgazdászok (Smith, Ricardo) klasszikus, általános egyensúlyelméletét, akár Maine és az antropológusok haladó Nyugat – stagnáló Kelet szembeállítását vesszük alapul, ez a stabilitás- és biztonságigény, ezek a mércék, a nem mindenkre, de igencsak sokakra jellemző Európa-centrikus fölénytudat élesen különbözik Marx perspektíva-választásától. Ő a „munka társadalmi felszabadítása” és az „elidegenedéssel terhelt társadalmi viszonyok meghaladása” értékrendje alapján és nem az egyensúlyörzés és a polgári uralom fenntartása jegyében tanulmányozta kora európai és Európán kívüli világát. Ugyanis felfogásában az emberi-társadalmi lét alapja a munka, amely feltételezi a társadalmi munkamegosztást, kommunikációt és kooperációt, illetőleg a társadalom strukturális tagozódását. A társadalmi létréteg ezen nívója persze nem zárja ki, hogy a mindenkori társadalmi létezés történeti terméknek vegyük, s ekként fogjuk fel, hiszen a munkamegosztás szakadatlanul differenciálódik, a társadalmak átstrukturálódnak, a mindenkori jelen a múlt részleges tagadásaként áll elő. A történeti társadalomtudományok (Historische Sozialwissenschaft) éppen erre, a történelmi és társadalmi oldal egységes megismerésére törekednek, eltérően a közgazdaságtan cselekvéseméleti és mikroökonómiai fordulatától (an action and micro-theoretical turn), amely az ember időtlen fogalmával dolgozik,¹⁰ s tegyük hozzá, antropológiai adottságnak veszi az értelmes önzést. Továbbá eltérően a modern politikaelmélet behaviorista fordulatától is, amely szintén a „rational choice” magyarázó sémáját veszi át.

A történeti társadalomtudomány¹¹ (Historische Sozialwissenschaft) eredendően német találmány volt. Göran Therborn a marxizmusnak *mint izmusnak*

⁸ Artner 2006. 165–171.

⁹ Innentől a szerző kivonatolja *A kritikai társadalomtudományi megismerés specifikumai* című munkáját, amely a Jog – Állam – Politika című folyóiratban jelent meg (2013/1. 39–70.).

¹⁰ J. Kocka 2011. 92.

¹¹ Ahol a történelmi és a társadalmi oldal ugyan közvetlenül nem esik egybe, azonban erős kapcsolat van közöttük: a történelmi megalapozza és tradálással áthatja a társadalmat, a társadalmi

a sajátos szerkezetét vizsgáló munkájában maga is ebből indul ki, amikor azt három különálló terület összefüggésszerekként fogja fel: a *történeti társadalomtudomány*, a *dialektikus filozófia* és a *szocialista politika* háromszögeként.¹² „Szellemileg a marxizmus mindenekelőtt történeti társadalomtudomány volt, a német *Wissenschaft* szó átfogó értelmében,¹³ amely a kapitalizmus működésére összpontosított, általánosabban véve a történelmi fejlődésre, amelyet »végső soron« a termelőerők és a termelési viszonyok dinamikája határoz meg” – írja.¹⁴

Marx pedig nemcsak Hegel etatista megoldásával szakított, hanem ami döntő: a *polgári társadalomfelfogását materializálta*, amikor a nemzetgazdaságot továbbfejlesztve annak politikonómiai elemzését dolgozta ki. A polgári társadalom elemzésének és megértésének kulcsa a modern kapitalista tulajdoni, munkamegosztási és elosztási viszonyokban van. A döntő fordulat megtételéhez azonban az is kellett – s itt vannak jelentős szellemi hatások, melyek a skót felvilágosodásból jöttek –, hogy az embert antropológiailag *döntően társadalmi létebe ágyazott szükségletielégítő lénynek tekintse*, s ezzel elutasítsa az ezzel szemben látszólagos alternatívát kínáló kontraktualizmust, amely elsősorban akarati, tehát jogi- és politikai – az individuumokat tudatosan teremtett intézményekkel összekötő – lényt lát és láttat az emberben. A viszonyokat akaratlagosan szabályozó intézményteremtést nem lehet összekeverni az alapviszonyokkal, a változatos és változó szabályozási formákat felcserélni az alapviszonyok dinamikájával. Adam Smith, David Ricardo klasszikus közgazdaságtani felfogása vagy az államkeletkezés szerződéselméleti magyarázatának (Th. Hobbes, J. Locke stb.) D. Hume-féle kritikája vagy Adam Fergusonnak az *An Essay on the History of Civil Society*-je¹⁵ nélkül aligha jöhetett volna létre a történetiség marxi felfogása, s aligha dolgozhatta volna ki saját, eredeti tudományos teljesítményét, a

pedig maga írja át a mindenkori készen kapott történelmit.

¹² Retrospektív munkája – *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* – megkerülhetetlen lesz a mi témánk szempontjából is. A feladatot mégsem egy „poszt-”, inkább „neomarxista” ars poeticával látjuk megoldhatónak.

¹³ A *Wissenschaft* „módszeres tudást” jelent, amelyet a latin nyelvre épülő terminológiákban science-nek neveznek, megkülönböztetve a „lágy” társadalomtudományoktól, a bölcsészeti karok humán tudományaitól (humanities). Gyakori, de vulgáris törekvés, hogy a természettudósok megpróbálják a science terminust a maguk számára monopolizálni, s ezzel a társadalomtudományokat explicite vagy implicite a tudományon kívülre száműzni.

Itt jegyzem meg, hogy a világrendszer-elmélet (VRE) történelmi gyökereként Wallerstein is beszél a társadalomtudományi diszciplínáktól a történeti társadalomtudományokig vezető útról (2010. 15–55). Utóbbit azonban nem alapozta meg, vezette le és jellemezte, hanem áttért a társadalomtudományon belüli azon négy vitára, amelyek felfogásában a VRE előzményei voltak (2010. 30–55).

¹⁴ Therborn 2010. 148.

¹⁵ Ferguson 1767.

materialista társadalomfelfogáson nyugvó kritikai társadalomelméletet. Ennek minden más társadalomelmélettől megkülönböztető *sui generis* tárgya: az emberi emancipáció lehetőségeinek, adott fejlettségi fokon elért szabadságfokának vizsgálata az értéktöbblet-termelésen nyugvó modernításban, a polgári társadalom és a politikai állam strukturális elválásztottságán és intézményi összekapcsoltságán nyugvó tőkés termelési mód alapzatán. Mindazon társadalomelméletek, amelyek Marx eredeti megközelítésének absztrakciós szintje alatt maradnak, azt megkerülik, vagy egyszerűen csak nem érdekli szerzőit, irrelevánsak a saját kutatási tárggyal, módszerrel és mércével rendelkező kritikai elmélet nézőpontjából.

Az újkorig nyúló történeti mozgásig, a polgári társadalomnak az államtól való elkülönüléseig nem volt lehetőség a termelőerőket megsokszorozó értéktöbblet-termelésre való áttérésre, a személyi szabadság és a gazdasági függés dologi kényszerének egybekapcsolódására, a modern osztályviszonyok (bérmunka-tőke) kialakulására, s ezért létre sem jöhettek ezen megközelítés elméleti alapjai.¹⁶ A keletkezés után, másik pólusáról, mai oldaláról tekintve a történelmi kapitalizmusra: semmi szükség sem volna a kritikai elméletre, ha ez a kolosszális termelőerőket kifejlesztett társadalmi-gazdasági alakulat biztosítani tudná az emberiség számára a méltó vagy legalábbis tisztességes megélhetést. Azonban erre csak nagyon részlegesen, elsősorban a centrum országaiban, s nem az egész emberiség vonatkozásában képes. Ma is érvényes mérték, sőt fokozottan érvényes Marx Értéktöbblet-elméletekben kifejtett, akkor Ricardót védő elvi álláspontja, az emberi nem termelőerőinek helyzetéről: „termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerő kifejlődése, tehát az emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél [...]. Hogy az emberi nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével, hogy tehát az egyéniség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelyben az egyedeket feláldozzák”.¹⁷ Az emberosztályok feláldozása és az egyéniség magasabb kifejlődésének tőkés korlátja, az antagonizmus ma is fennáll, mert például miközben az emberiség termelőerői 12 milliárd embert volnának képesek ellátni, a glóbusunkon élő 6,7 milliárdos össznépességből „minden nap 37 000 ember hal éhen; közel egymilliárd ember (826 millió) folyamatosan, súlyosan alultáplált, az éhség által megnyomorított rokkant, nincs semmilyen foglalatossága. Minden negyedik percben elveszíti látását egy ember az A-vitamin hiányától. És így tovább” – bizonyítja állításunkat Jean Ziegler kitűnő genfi szociológus, az ENSZ szakosított szervének,

¹⁶ A társadalmi feltételek oldaláról világította meg a kérdést Engels Frigyes tanulmánya, *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig* (1963).

¹⁷ MEM 26/II:100–101.

a FAO-nak a jelentése alapján.¹⁸ Ez a tőkés világgazdaságot terhelő felelősség akkor is igaz, ha a világ nem minden szegmensében létezik tőkés termelési mód, viszont a világgazdaságot, annak értékviszonyait ennek a termelési módnak a dominanciaviszonyai jellemzik és determinálják a legátfogóbban.

Bizonyos, hogy a *kritikai társadalomtudomány* itt kezdődik: a mindenkori „egész” fejlettségi szintjén elérhető emberi szabadságfok a kor megítélésének mértéke, amelyet az élenjáró teljesítményekhez viszonyít. Nem elégszik meg a „survival” szociológiában széles körűen elfogadottá vált mércéjével, amely a túlélés biológiai mércéjét viszi át az emberi, társadalmi létre, megfosztva azt értékvonatkozásaitól és tartalmaitól. A túlélés persze előfeltétele a nembeli lényeg történetileg adott fokán kibontakoztatható szabadságnak, de túlzottan alacsonyra tett mérték. A társadalmi-történelmi jelenségek, események értékelésétől tartózkodó, *leíró társadalomtudomány* ugyan nyújthat fontos információkat és ismereteket, azonban az értékelés kikerülésével eleve nem lehet kritikai. Az *apologetikus tudomány* a fennálló állapotok inherens összefüggéseit nem vizsgálja az ezen állapotok közben keletkező objektív lehetőségek kihasználása perspektívájából. Így a fennállót szentesíti. A *kriticizmus* pedig nem a valóság szerkezetében benne lévő, abból kibomló modalitások, lehetőségek alapján kritizál, hanem külsődlegesen előhozott, ad hoc szubjektív felvetései, értékérzetei felől. Mintegy fordított mikszáthi mamelukként: „nincs az a rendszer, nincs az a kormány, amelyiket én támogatnék” – értékközömbös elméleti anarchizmusával. A kritikai társadalomelmélet ellenben kritikus tárgyával, a modern tőkés gazdaságban és társadalomban elérhető, osztályszempontból roppantul korlátozott emberi emancipációval szemben, és azt nem gondolja a történelem végének. A nembeli lényeg kibontása történelmi folyamat, melynek megértése dialektikus és történelmi fogalomalkotást implicál. Nemcsak a tárgya, hanem a történeti társadalomtudomány sajátos módszere is elválasztja ezt a törekvést az egyéb társadalomtudományi orientációktól: kontraktualizmustól, funkcionalizmustól, organikus-konzervatív módszertanoktól stb. Ma és ameddig kapitalizmusban élünk.

Irodalom

- Artener Annamária (2006): *Globalizáció alulnézetben*. Budapest, Napvilág, 165–171.
 Engels, Friedrich (1963): A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. *Marx–Engels Válogatott Művek*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 102–138.
 Ferguson, Adam (1767): *An Essay on the History of Civil Society*. Basil, 1789, A new edition.

¹⁸ Ziegler 2012. 57.

- Kocka, Jürgen (2011): A történelem és a társadalomtudományok ma. *Eszmélet*, 92. szám. 89–106.
- Marx, Karl (1976) Értéktöbblet-elméletek. *MEM*, 26/II. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Rozsnyai Ervin (2002): *Az imperializmus korszakváltásai*. Budapest, a szerző kiadása.
- Samir, Amin (2011): *La loi de la valeur mondialisée pour un Marx sans rivages*. Paris, Le Temps des Cerises.
- Stiglitz, Joseph (2003): *A globalizáció visszasságai*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Szigeti Péter (1991): *Szervezett kapitalizmus*. Budapest, Mediant Könyvek.
- Szigeti Péter (2005): *Világrendszernézõben*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Therborn, Göran (2010): *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* Budapest, L'Harmattan
– Eszmélet Alapítvány.
- Wallerstein, Immanuel (2010): *Bevezetés a világrendszer-elméletbe*. Budapest, L'Harmattan
– Eszmélet Alapítvány.
- Ziegler, Jean (2012): Globális válság és élelmezési válság. *transform!* Magyar kiadás, 3. szám.

Marx, marxizmus, ökopolitika²

„A tőkés termelés tehát csak azáltal fejleszti a társadalmi termelési folyamat technikáját és kombinációját, hogy egyúttal aláássa minden gazdagság kútforrásait: a földet és a munkást.”³

I. Marx és a természet

Marx gondolkodásában sokkal több jelentőséget tulajdonít a természetnek, mint azt elsőre gondolhatnánk. Marx számára ugyanis – állapítja meg Paul Burkett⁴ – az emberi termelés az emberek és a természet közötti materiális anyagcsere része, ahol is az emberi munka speciális társadalmi viszonyokban és viszonyokon keresztül, tovább meghatározott természeti feltételek nyomán bontakozódik ki. A munka és a munkaerő tehát társadalmi és természeti termelőerő, megtestesítve az emberi termelés két elkülönült, autonóm szféráját. A munka elsősorban társadalmi termelőerőként működhet (kielégítendő a társadalmi szükségleteket), amennyiben pedig természeti erő is, akkor nagymértékben képesnek kell lennie a természetben rejlő használati értékek hasznosítására, átalakítására, végtére is azok megőrzésére. Marx szerint ugyanis a használati értékek két tényezőnek, az anyagnak és a munkának a kombinációi, az anyag pedig csak akkor képes működni, ha a természet is. Az emberi munkát folyamatosan segítik a természeti erők, s az anyagban bekövetkező változások csakis akkor hasznosak, ha a természethez kötődnek. Marx ezt a következőképpen fogalmazza meg a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*: „A munkás semmit sem hozhat létre a természet, az érzéki külvilág nélkül. Ez az az anyag, amelyen munkája megvalósul, amelyen munkája tevékeny, amelyből és amelynek révén termel.”⁵

Ebben az értelemben tehát a természet előfeltétele a munkának. Azonban Marx nem áll meg itt: „Mint ahogy azonban a természet nyújtja a munka létfenntartási

¹ Tanársegéd (ELTE ÁJK Politikatudományi Intézet), e-mail: antal.attila@ajk.elte.hu, web: <http://www.antalattila.hu/>

² Jelen tanulmány Ökopolitika, ideológia, baloldal című könyvem felhasználásával készült (Antal Attila 2014).

³ Marx, *A tőke*. MEM 23:472.

⁴ Burkett 1999.

⁵ Marx 1977. 39.

eszközeit, abban az értelemben, hogy a munka nem élhet tárgyak nélkül, amelyeken gyakorolják, úgy másfelől ő nyújtja a létfenntartási eszközöket a szűkebb értelemben is, tudniillik maga a munkás fizikai létfenntartásának eszközeit.⁶⁶ Vagyis a természet egyszerre képezi a munka és munkás létfenntartási eszközét. Azonban ennek van egy igen drasztikus következménye Marx szerint: ahogyan a munkás egyre inkább elidegenedik munkája tárgyától, sőt annak szolgája lesz, úgy ez a folyamat a természettel kapcsolatban is lejátszódik: „Minél inkább elsajátítja tehát a munkás a külvilágot, az érzéki természetet munkája által, annál inkább elvon magától létfenntartási eszközöket abban a kettős tekintetben, először, hogy az érzéki külvilág mindinkább megszűnik munkájához tartozó tárgy, munkájának létfenntartási eszköze lenni; másodsor, hogy mindinkább megszűnik közvetlen értelemben vett létfenntartási eszköz, a munkás fizikai létfenntartása számára való eszköz lenni.”⁶⁷ Tehát a munkája tárgyához kapcsolódó elidegenedés a munkást egyúttal a külső, természeti környezettől is elidegeníti, s mint ilyet nem érzi a sajátjának, sőt vele szemben álló, ellenséges valóságként tételezi. Mindezt úgy is felfoghatjuk, hogy a kizsákmányolás hatására bekövetkező elidegenedés „túlcsordul”, s immáron a munkás egész ökoszisztémáját megfertőzi (gondoljunk csak a 19. századtól kezdődően egészen napjainkig a munkások lakhatási, higiéniai körülményeire, az egészséges ivóvízhez való hozzáférés lehetőségére, a munkás testi épségét veszélyeztető épített és természeti környezetre). Mindez különösen fájó, hiszen az ember – Marx szerint is – természeti lény: „A természet az ember szervetlen teste, tudniillik a természet, amennyiben maga is nem emberi test. Az ember a természetből él, ez azt jelenti: a természet az ő teste, amellyel állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon. Hogy az ember fizikai és szellemi élete összefügg a természettel, annak nem más az értelme, mint hogy a természet összefügg önmagával, mert az ember a természet része.”⁶⁸

Mindebből következik, hogy Marx az emberi élet (és munka) előfeltételeként tekint a természetre, amelytől a kizsákmányoló munka elidegeníti, és egyúttal ugyanez a munkafolyamat (amely társadalmi szempontból ugyan életben tartja a munkást) magát a természetet is károsítja, s adott esetben el is pusztítja. Vagyis egy igen paradox helyzet alakul ki, hiszen a munkás egyszerre függ az őt kizsákmányoló munkától, de azzal egyúttal el is pusztíthatja önnön szubjektív (vagyis az értelmes és értékes emberi életre való lehetőség) és objektív létalapját (vagyis a természetet).

⁶⁶ I. m. 39.

⁶⁷ I. m.

⁶⁸ I. m. 41.

II. Ökológia a marxizmusban⁹

Ahhoz, hogy tágíthassuk perspektíváinkat, és hogy a marxizmust összevevessük az ökológiai gondolkodással, először is tisztázni kell, hogy mit értünk alatta. Pepper (1993) álláspontját elfogadva a marxizmust egy nyugati intellektuális hagyományként foghatjuk fel, amelyet ugyan Marx inspirált, de sokan mások is részt vettek a (ki)fejlesztésében.¹⁰ A marxizmus megpróbálja analizálni azt, hogy hogyan működik és változik a világ. Különös érdeklődésére tart számot az a folyamat, ahogyan a feudalizmus kapitalizmussá alakult, továbbá az, hogy a kapitalizmus működése hogyan fog minden valószínűség szerint megszűnni, és talán átadni majd a helyét a szocializmusnak, végül pedig a kommunizmusnak. A marxizmus gyakran fogalmaz bonyolult, megközelíthetetlen nyelven. Az is előfordul, hogy magának Marxnak az írásai egymással ellentmondó tételeket tartalmaznak. S mivel egészen világos morális elvárásai vannak a marxizmusnak a szocializmus felé, emellett pedig éles kritikát gyakorol a kapitalizmus irányában, számos meggyökeresedett nyugati érdeket veszélyeztet. Mindezek alapján nem meglepő, hogy a marxizmust kritizálják egyaránt jobboldalról és baloldaltól is, az intellektuális „posztmarxisták” irányából és persze nagyon sokan az ökopolitika főáramából, valamint az ökoanarchisták közül is.

James O'Connor szerint¹¹ a marxista elmélet még nincs megalapozva az ökológia által, jöllehet Serhij Podolinskitől Barry Commonerig igen sokan tettek erre komoly erőfeszítéseket. A történelmi materializmus hagyományosan arra fektette a hangsúlyt, hogy az ember hogyan alakítja át környezetét, arról pedig meglehetősen lekicsinylően beszélt, hogy a természetnek milyen óriási hatása van az emberre. Deleage¹² ezzel szemben úgy véli, hogy valójában Marx elgondolásaiból felrajzolható egy teljes koncepció a társadalom és a természet vonatkozásában, de az a tény, hogy elemzéseit elsősorban a tőke és a munka viszonyára koncentrált, megfosztotta Marxot attól a lehetőségtől, hogy kibontsa ezt az immanens koncepciót, így az jórészt felfedezetlen maradt a marxisták számára is. Deleage azzal vádolja Marxot, hogy azt az elképzelést erősítette, hogy a kapitalizmus függetleníteni tudja önmagát a természetes határoktól, továbbá szemére veti azt is, hogy nem tulajdonított önértéket a természeti erőforrásoknak (hiszen csakis a munka az egyedüli forrása az értéknek), végül pedig azt, hogy teljesen figyelmen kívül hagyta leírásában és értékeléseiben a termelőfolyamatok energia-egyensúlyait. Mindezek nyomán David Pepper szerint a marxista

⁹ Antal 2014. 108–113.

¹⁰ Pepper 1993. 53.

¹¹ O'Connor 1991. 29–40. Idézi Pepper 1993. 60.

¹² Deleage 1989.

közgazdaságtan egy cseppet sem tér el a főáramú közgazdaságtantól, s ugyanazt a nyelvezetet használja, mint a kapitalizmus.¹³ Sem Marx, sem pedig a későbbi marxisták nem foglalkoztak azzal, hogy a gazdaság (a kapitalizmus) kimerülő erőforrásokon alapszik, s ez alapjaiban határozza meg a termelés módjait és lehetőségeit. Martinez-Allier ugyanakkor úgy véli,¹⁴ hogy nincs marxi ökológia: Marx történelemfelfogása a termelőerők határtalan fejlődését vetíti előre a szocializmus keretei között. Nem vitás tehát, hogy a marxizmusnak fel kell vetnie a növekedés fizikai határainak kérdését.

Ezeket a kritikai megjegyzéseket, amelyek többek között azon az előfeltételezésen alapulnak, hogy igenis határai vannak a növekedésnek és az erőforrásokkal való rendelkezésnek, akár zöldek is megfogalmazhatták volna, de a dolog úgy áll, hogy valamennyi idézett szerző marxista. Redclift¹⁵ szerint ezek a szerzők a korai marxizmus „prométheuszi minőségét” jelentik, ugyanis felnyitják a közönség szemét az ökológiai katasztrófa vonatkozásában: Marx és Engels elmélete túlhangsúlyozta a termelés – különösen az árutermelés – szerepét a természettel való bánásmódunk vonatkozásában. Ugyan a gazdasági újratermelés fontos az életünkben, de ugyanilyen fontos a biológiai és a társadalmi reprodukció is. Redclift úgy véli, hogy e széles körű szempontok negligálása visszavezethető arra, hogy a marxizmus nem foglalkozott érdemben a feminizmussal. Nagyon úgy tűnik tehát, hogy kialakult a marxizmusnak egy olyan iskolája, amely elfogadja a zöldek azon tézisé, mely szerint a természet jelentős korlátokat állít az emberi (különösen a gazdasági) tevékenység elé, s emiatt a marxizmusnak el kellene mozdulnia az ökológiai perspektíva felé – amely nézőpont szerint mind a szocializmus, mind a kapitalizmus a gazdasági növekedés által befolyásolt nézetrendszer, s ebből a szempontból egyformán rosszak.

Mások – például Howard Parsons¹⁶ – úgy vélik, hogy a marxizmus már most elég nyitott az ökológiai perspektíva irányába. Parsons elismeri azt, hogy Marx és Engels nem mondtak túl sok mindent a természetnek az emberi szükségleteket befolyásoló értékeiről, de úgy véli, hogy ez arra is visszavezethető, hogy kritikátlanul osztottak a 19. századnak a materiális fejlődésbe és az evolúcióba vetett általános optimizmusában. Parsons ugyanakkor bizakodik abban, hogy a marxizmusnak a fejlett társadalomról és a természet felett uralkodó emberről vallott tézisei nem egy despotikus úr-szolga viszonyt jelentenek, hanem felruházzák az emberiséget azzal a képességgel, hogy bölcsen formálja a természetet önnön (jogosnak vélt) érdekeinek megfelelően. Ezen a vonalon haladva az uralmi

¹³ Pepper 1993.

¹⁴ Martinez-Allier 1990.

¹⁵ Redclift 1987.

¹⁶ Parsons 1977.

viszonyt illetően a marxizmusnak ki kell fejtenie azt – ahogyan Marx és Engels is tette –, hogy az ökológia pozíciója élesen szemben áll a kapitalizmussal, s nem kapzsiságon, hanem odafigyeléssel, nem mindenáron való birtoklási vágyon, hanem nagylelkűségen alapul.¹⁷

Parsons még azt is felveti, hogy a marxizmusnak a társadalom-természet viszonyrendszerében értelmezett ökológiagyökerei korábbiak, mint az Ernst Haeckel által kitalált és alkalmazott ökológia. Parsons szerint ugyanis az ember elválaszthatatlan a természetben lezajlott evolúciójától, továbbá a természetén végzett kollektív munkájától. Az ember dialektikus viszonya a természethez – amelynek keretében az ember alakítja azt – tulajdonképpen magának az ember természetének az esszenciáját is képezi, a természet a környezet anyagait és erőit jelenti, amelyek egyfelől megalkotják az embert, másfelől az ember is hat rájuk.¹⁸ Sőt, Parsons szerint Marx és Engels határozott ökológiai pozícióval rendelkezett, hiszen tézisük szerint mind a dolgozó embereket, mind a természetet a társadalmi osztályokhoz kapcsolódó törvények zsákmányolják ki.¹⁹ Marx és Engels ökológiai elképzelései a társadalom és a természet egymásrautaltságáról, a munkának az embereket és a természetet átalakító jellegeről, a technológiáról, a prekapitalista társadalom-természet viszonyrendszeréről, továbbá a kapitalizmusnak az embert és a természetet egyaránt romlásba taszító jellegeről szóló írásaikban bontakoznak ki.

Parsons nincs egyedül ezzel a tézisével: Vaillancourt²⁰ – a *Korai írások*, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, *A tőke*, az *Anti-Dühring* és *A természet dialektikája* című munkák áttanulmányozása után – arra a következtetésre jutott, hogy a szerzők a humán, a politikai és társadalmi ökológia előfutárai voltak. Különösen érzékenyek voltak az emberiség és a természet egymásrautaltságát illetően: materializmusuk vezette őket ahhoz, hogy a természeti környezetnek mint a termelőerők egy fajtájának a fontosságát kiemeljék, továbbá humanizmusuk vezette el őket ahhoz, hogy a természetet érő társadalmi-gazdasági hatásokat hangsúlyozzák.²¹ Vaillancourt úgy véli, hogy mivel Marx és Engels oda-vissza ugráltak az antropocentrikus és természetközpontú szemlélet között, a biológiai és humán ökológia igen nagy hatást gyakorolt munkásságukra. Marx és Engels elfogadta, hogy a kapitalizmusnak jelentős hatalma van a termelőerők fejlesztését illetően, s mindez kiszabadíthatja az emberiséget a „szükségesség birodalmából”, vagyis az azokból a helyzetekből, amikor az ember a természet kénye-kedvének van kiszolgáltatva. Mindezen progresszív fejlemények ellenére Marx és Engels

¹⁷ I. m. 70.

¹⁸ I. m. xi.

¹⁹ I. m. xii.

²⁰ Vaillancourt 1992.

²¹ I. m. 19–35.

pontosan tudta, hogy a kapitalizmus dehumanizálja az embert, és megrontja a természetet.²² Mind a ketten a természetbe való aktív és tervezett beavatkozás pártján álltak, de elutasították annak irracionális és önhitt elpusztítását.

II. Mire lehet jó az ökológiának a marxizmus?²³

(1) Először is a marxizmus folyamatosan emlékeztet bennünket arra, hogy a legtöbb ember számára a 19. század környezeti problémái társadalmi következményekként merültek fel, összefüggésben a városiasodás, a kapitalista iparosodás (ideértve a mezőgazdaságot is) növekvő mértékével – s mindez még ma is teljesen igaz világszerte. Ezért Marx és Engels számára az elsődleges helyek, ahol az ökológiai katasztrófa bekövetkezett, a gyárak, az ipari munkások lakásai, a nagy mezőgazdasági ingatlanok és a vidéki nyomornegyedek.²⁴ Engels az 1844-es *A munkásosztály helyzete Angliában* című művében írja le az ipari, bányász és mezőgazdasági proletariátus körül a városi és a természetes környezetben kibontakozó ökológiai zavarokat, míg Marx *A tőkében* teszi ugyanezt a gyárak vonatkozásában:

„Egyaránt valamennyi érzékszervet sérti a mesterségesen felfokozott hőmérséklet, a nyersanyag hulladékaival teli levegő, fülsüketítő lárma stb., nem beszélve arról, hogy a munkást életveszély fenyegeti a sűrűn összezsúfolt gépek között, amelyek az évszakok szabályszerűségével termelik ipari veszteséglistájukat.”²⁵

Pepper megjegyzi, hogy sok zöld visszaretten ezen érveléstől, de ezt az álláspontot erősítik a harmadik világ környezetvédelmi mozgalmi, amelyek a mindennapi megélhetésért harcolnak és a fejlődés előnyeit próbálják megelni az energia, a víz, az élelem alapvető környezeti feltételeinek biztosításával. A környezetvédelem ügye – Redclift szerint²⁶ legalábbis – pusztán ebből a célból foglalkoztatja őket.

(2) Sok zöld számára a marxizmus következő hozzáadott értéke sem szimpatikus, amelynek értelmében a marxizmus folyamatosan arra sarkall bennünket, hogy legyünk „történelmiek”: ez jelen kontextusban azt jelenti, hogy ne úgy szemléljük a világ aktuális állapotát – benne a természetet és az ahhoz fűződő viszonyunkat is –, mint ami végleges vagy megváltoztathatatlan, hanem sokkal inkább úgy, mint amit egy meghatározott társadalom speciális kulturális és

²² I. m. 34.

²³ Antal 2014. 113–115.

²⁴ Parsons 1977. 22.

²⁵ Marx 1955. 397.

²⁶ Redclift 1987. 170.

gazdasági feltételei alakítottak ki egy bizonyos helyen. Grundman²⁷ szerint ugyanakkor Marx nem lett volna ökocentrikus, hiszen gúnyolt minden természetimádatot vagy ehhez kapcsolódó szentimentalizmust. De hozzáteszi azt is, hogy Marx prioritásai – melyek szerint inkább az emberi életet és a munkát kell megkímélni, mint a természetet – nem valamifajta túlzott antropocentrizmusból erednek, hanem pusztán korszaka legégetőbb problémáira adott reakciók.

Marx a természeti értékeket valóban az emberhez kapcsolódó instrumentális értéként fogta fel, ugyanakkor számára az instrumentális érték nem gazdasági vagy éppen materiális: vagyis a természet az esztétikai, a tudományos és morális értékek forrása. A történelmi megközelítés továbbá azt is mondja számunkra, hogy mi magunk alakítjuk a saját jövőnket és írjuk a saját történelmünket, beleértve az ökológiai jövődőt is.

(3) A marxista megközelítésből az is következik továbbá, hogy meg kell értenünk a kapitalizmus működését ahhoz, hogy megtudjuk, miért károsítja a környezetet olyan mértékben, hogy az már fenyegeti az emberiség fennmaradását. Ha ezt megértettük, akkor fogjuk majd pontosabban tudni azt is, hogy miként lehet a környezetet megvédeni az emberi beavatkozás nemkívánatos következményeitől. Ez tehát a marxizmusnak a kapitalizmust vizsgáló szocioanalízise, amely azt jelenti, hogy a társadalmi viszonyok egyaránt magukban foglalják az emberek közötti viszonyt és a természet és az emberek közötti viszonyokat is. Ez rögtön azért nem egyértelmű, hiszen egy árucikkben például ritkán látunk többet egy dolognál, és nem gondoljuk azt, hogy emberek közötti társadalmi-gazdasági viszonyok eredménye. A társadalmi valóság mögött azonban meghúzódik maga a történelem, a marxizmus tehát így válik a történelem és a társadalmi-természeti viszonyok strukturalista megközelítésévé.

*

Úgy vélem, hogy irreleváns az a vita, hogy Marx nézetei és a marxizmus önértéket tulajdonítanak-e a természetnek, vagy sem, s ha pedig nem, akkor eleve alkalmatlan tézisrendszerek megalapozására, amelyek ökológiai célokat kívánnak elérni. Álláspontom szerint az embernek tulajdonított önérték – ami kétségtelenül benne rejlik a marxi tézisekben – önmagában feloldhatja ezt a problémát. A marxista gondolkodás esetében más képezi az „ökológiai tű fokát”, nevezetesen a természeti határok, a fejlődéshez szükséges és a rendelkezésre álló erőforrások korlátainak a részben-egészben való figyelmen kívül hagyása (ahogyan Burkett is megjegyzi: a produktivista szemlélet ilyenén elfogadása teszi a legin-

²⁷ Grundman 1990.

kább támadhatóvá Marxt az ökológisták szemében²⁸). Marx ugyanis úgy véli, hogy a termeléssel és ezáltal a világ átalakításával teljesebben csak ki az ember: „Éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul az ember ezért csak valóban nembeli lénynek. Ez a termelés az ő dolgozva-tevékeny nembeli élete.”²⁹ Vagyis a természet átalakítása, s ebből következően az ezzel járó pusztítása teszi az embert nembeli lénnyé (Gattungswesen). Marx ezt nagyon plasztikusan írja le, amikor arról beszél, hogy az állat egyoldalúan „termel”, hiszen csak azt termeli meg, ami közvetlenül a maga és kicsinye számára szükséges. Ezzel szemben „az ember egyetemesen termel... még a fizikai szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán”.³⁰ Úgy vélem, hogy a marxista gondolkodás ökológiai fordulatához ezt az „egyetemes termelési igényt” (amely kísértetiesen hasonlít a kapitalizmus folyamatos fogyasztási kényszerére), hovatovább szükségyszerűséget kell kritikai szempontból átértékelni, s helyébe egy takarékos, az erőforrásokkal az állat módjára gazdálkodó emberképet állítani: vagyis újra kell formálni azokat az elképzeléseket, amelyek az embert 21. századi „nembeli lénnyé” formálják.

Irodalom

- Antal Attila (2014): Ököpolitika, ideológia, baloldal. Egy baloldali környezetpolitika alapjai. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Burkett, Paul (1999): *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*. New York, St. Martin's Press.
- Deleage, Jean-Paul (1989): Eco-Marxist critique of political ecology. In *Capitalism, Nature, Socialism*. 3. 15–31.
- Eckersley, Robyn (1992): *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. London, UCL Press.
- Grundmann, Reiner (1991): *Marxism and Ecology*. Oxford, Clarendon Press.
- Martinez-Allier, Joan (1990): *Ecological Economics: Energy, Environment and Society*. Oxford, Blackwell.
- Marx, Karl ([1867] 1955): *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. I. kötet*. Budapest, Szikra.
- Marx, Karl (1977): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. A marxizmus-leninizmus klasz-szikusainak kiskönyvtára 27*. Budapest. Kossuth Kiadó.
- Mason, Michel (1999): *Environmental Democracy*. London, Earthscan.

²⁸ Burkett 1999. 147.

²⁹ Marx 1977. 42.

³⁰ I. m. 42.

- O'Connor, James (1991): Socialism and ecology. In *Conference Papers by James O'Connor*. Santa Cruz. Capitalism, Nature, Socialism/Centre for Ecological Socialism Pamphlet No. 1. 29-40.
- Parsons, Howard L. (1977): *Marx and Engels on Ecology*. London, Greenwood.
- Pepper, David (1993): *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*. London - New York, Routledge.
- Redclift, Michael (1987): *Sustainable Development*. London - New York, Routledge.
- Vaillancourt, J.-G. (1992): Marxism and ecology: more Benedictine than Franciscan. In *Capitalism, Nature, Socialism*. 3. 1. 19-35.

Marx és az internet

Az internet megjelenése és széles körű használata a 20. század egyik – ha nem a – legjelentősebb fejleménye. Ez azonban csak akkor válik nyilvánvalóvá, ha az internetre nem egyszerűen úgy tekintünk, mint egy új kommunikációs eszközre, hanem összetett természetének komplex megértésére törekszünk. Efféle elemzések révén mérhetők fel az internet használatának várható társadalmi és kulturális következményei is.

Az internethasználat következményeinek kutatásában fontos szerepet játszik a marxi nézetrendszer is. Internetkutatók körében ismert, hogy ezen a területen kialakulóban van egy napjainkban intézményesülő marxista kutatási tradíció. A Marx nézeteire alapozott *kommunikáció-, média-, és internettanulmányok* egyaránt kiterjednek a marxi társadalmi, politikai és gazdasági elgondolások internethasználatra való alkalmazásaira. Ennek következtében tulajdonképpen kialakulóban van az internet kritikai politikai gazdaságtana, illetve a marxista internettanulmányok diszciplínája.

Mindezek mellett – figyelembe véve, hogy az internet egy új és jórészt ismeretlen természetű létező – szükség van az internet filozófiai elemzésére is. Sőt, az internet megértésében manapság alighanem ez a legfontosabb feladat, hiszen szükség van az említett diszciplináris internetkutatások filozófiai megalapozására. Ámde, mivel a *komplex* természetű internet létezése és használata nem írható le pusztán az erre a célra esetenként alkalmazott *specifikus* filozófiai szemléletmódok (a tudomány-, a technika-, a kommunikáció-, az információ-, a kultúra-, ill. a társadalomfilozófia) segítségével, létre kell hozni egy (pl. a felsorolt filozófiai szemléletmódok elgondolásaiból építkező) önálló *internetfilozófiát*. Internetfilozófia természetesen sokféle ideológiai alapon kidolgozható, így kialakítható a marxi filozófiai alapelveket érvényre juttató marxista szemléletű internetfilozófia is.

Internet és internetkutatás

Az internet számítógép-hálózatok világméretű hálózataként képzelhető el, amelyek kiépítése, összekapcsolása és használatbavétele az 1960-as évek társadalmi és kulturális igényeinek nyomán indult el, és az 1980-as évektől vált általánosan

elterjedté.¹ Az összekapcsolt számítógépek hálózatának használata az 1990-es évektől kezdődően egy további, a számítógép-hálózatra (vagyis a *netre*) ráépülő hálózatot generált: a honlapokat, s a honlapok linkjei révén kialakított hálót, a *webet*. A 2000-es években jelentek meg és bontakoztak ki a net és a web lehetőségeit hasznosító közösségi hálózatok (legismertebb a *Facebook*), és mostanában stabilizálódnak az internetes tartalmak kölcsönös megosztására szerveződő *torrent*hálózatok. Ma az internet lényegében ezeknek a hálózatoknak (net, web, közösségi hálók, *torrent*hálók) együtt létező, egymást átható hálózataként azonosítható.

Az internetnek, illetve az internetet alkotó hálózatoknak a kibontakozása, elterjedése és használatbavétele nagyon gyors folyamat. Jellemző, hogy napjainkban legalább egymilliárd aktív honlapról és körülbelül 1,4 milliárd *Facebook*-felhasználóról beszélhetünk, és minden releváns adat folyamatosan nő.

Figyelemre méltó továbbá, hogy az internet *használatának módja* is gyorsan és lényegében kiszámíthatatlan módon változik. Mivel az internetet használók általában nem passzív követői az internethasználat bevett módozatainak (illetve nem pusztán fogyasztói az internetes tartalmaknak), hanem ezek aktív alakítói (illetve alkotói), tevékenységük következtében az internet folyamatos átalakulásban van. Ennek a változássorozatnak a tüneteiként beszélhetünk a *web1*-*web2* átmenetről.²

Az internetkutatás a hálózatok kiépülésével lényegében egyidejűleg elkezdődött. A kezdeti elemzések alapvetően a számítógépek építésének és használatának problémáit tematizáló számítástechnikai, kibernetikai irodalomra, illetve az információs társadalom jelenségeit és elméleteit elemző kutatásokra épültek.³ Az internet specifikumaira fokozottabban érzékeny elemzések az 1990-es évek második felétől szaporodtak el (ekkor már a web kiépülése miatt a kommunikáció- és médiakutatás módszerei is hasznos eszközökké váltak), s a 2000-es évektől az internetkutatás már az önálló diszciplína jeleit mutatja: tematikus konferenciák szerveződnek, nemzetközi szervezetek, folyóiratok, tanszékek és intézetek jönnek létre.⁴

Alapvetően három körülmény határozza meg az internetkutatást:

¹ A hálózat kibontakozását sok elemzés, könyv, honlap követi és dokumentálja, így pl. a Hobbes' Internet Timeline (2015), a livinginternet.com (2014), a History of the Internet (2015) stb.

² A kezdeti – *web1* – korszakban a web tartalmait intézmények, ill. tartalomszolgáltatók állították elő, míg később, a *web2* korában a tartalmakat főként maguk a felhasználók „szolgáltatták”.

³ Jó példa erre Manuel Castells (2005, 2006, 2007) monumentális műve, *Az információ kora*.

⁴ Legfontosabbként 2000-ben létrejött az internetkutatók szervezete, az *Association of Internet Researchers* (2015), amely azóta is évente konferenciákat rendez, folyóiratokat és könyvsorozatokat gondoz, stb. Levelezőlistájának jelenleg több mint 5000 előfizetője van. Sok számottevő egyetemen alakult és működik intézet, kutatócsoport: Oxfordban, a Harvardon, az MIT-n, a Stanfordon stb.

1) Az internet létrehozásának *történeti* kontextusa. Az internet alapelveinek kidolgozása és az elvek realizálása a 20. század második felében, a késő modern vagy posztmodern korszakban zajlott, a posztmodern világszemlélet elterjedésével és dominánssá válásával párhuzamosan. Belátható, hogy a posztmodern értékrend hatékonyan beépült az internetbe, és lényeges vonatkozásokban meghatározza annak természetét.⁵

2) Az internet „*mindenütt-jelenvalósága*”, vagyis az a tapasztalat, hogy az internet lényegében napjaink egész emberi gyakorlatát áthatja, mindenütt megtalálható, hatásokat szenved el és hatásokat vált ki. Emiatt nem könnyű a lényeges és lényegtelen meghatározottságok világos elkülönítése, az ok-okozati viszonyok megállapítása, valamint sok más összefüggés felismerése. Nem könnyű eldönteni például, hogy konkrét emberi egyedek, emberi cselekedetek vagy akár társadalmi intézmények maguk is részeivé válnak-e az internetnek, vagy sem?

3) Antropológiai, humán-, illetve társadalomtudományi kutatásokból ismerős lehet a tanulmányozott folyamatok, valamint megfigyelésük és elemzésük lényegi elválaszthatatlanságából, ill. *egyidejűségéből* adódó nehézség. Az internet kutatója a résztvevő megfigyelő helyzetében érezheti magát.

A felsorolt körülmények fennállása következtében három eltérő internetkutatási eljárás terjedt el:

1) A tudományosság bevett standardjaihoz való reménytelen ragaszkodás miatt az internetkutatások döntő többsége valamilyen tradicionális *tudományos diszciplína* módszerei szerint jár el. Az internethasználat szociológiai, pszichológiai, informatikai, antropológiai, jogi, politológiai, kommunikációtudományi, médiaelméleti stb. vizsgálatával foglalkoznak – lényegében úgy dolgoznak, mintha az internet egyszerűen a kiválasztott diszciplína sajátos tárgya lenne.

2) Nagyon más eljárást választanak az ún. *internet-tanulmányok* (*Internet studies*) képviselői. Az utóbbi évtizedekben sok más problémakör leírásában is népszerűvé vált „tanulmányok” szakítanak a bevett diszciplínákhoz és kutatási módszerekhez való modernista ragaszkodással, és valamiféle plurális, töredezett, individuális, posztmodern kutatási stratégiát választanak helyette. Az elvont elméleti általánosságokat elutasítva előnyben részesítik az egyes esetek, egyes konkrét tapasztalatok elemzését, s esettanulmányok végtelen sorozatában számtalan konkrét tény előállításában lelik örömeiket.⁶

3) Az internet természetének *filozófiai* elemzése képes megőrizni a fentebb említett kutatási stratégiák eredményeit és meghaladni korlátaikat. A diszciplináris tanulmányok a választott diszciplína szemléletmódját alkalmazva érzéketlenné válnak az internet sajátos meghatározottságaira, a „tanulmányok” pedig elvetik

⁵ Lásd pl. Ropolyi 2006.

⁶ Lásd pl. a Consalvo–Ess kötetet, 2011.

az elméleti általánosítás lehetőségét. Az internet filozófiai leírása (legalábbis akkor, ha a filozófiát nem logikai-nyelvi játéknak tekintjük) ugyanakkor diszciplináris korlátoktól mentes és általánosan érvényes leírást tud nyújtani egy sajátos természettel rendelkező, komplex létezőről. Mindazonáltal kétségtelen, hogy manapság ez a metodológia a legkevésbé népszerű.⁷

Marx és az internet

A három internetkutatói stratégia eltérő előfeltevésekkel él. A *hagyományos* tudományos diszciplínák szükségszerűen igénybe vesznek valamiféle az adott diszciplínában elfogadott – általában modernista – filozófiai alapelveket, eljárásokat és eredményeket. A „*tanulmányok*” esetekre szabott metodológiáját alkotó posztmodern módszertani változatai hasonlóan járnak el, de az alkalmazott szemléletmódok sokasága sokféle, akár jelentősen eltérő filozófiai elvet is tartalmazhat és érvényre juttathat. *Internetfilozófia* pedig nyilvánvalóan végtelen sok változatban kidolgozható. Az elemzésekbe foglalt ideológiai álláspontoknak különösen fontos szerepe van az internet társadalmi és kulturális hatásainak tanulmányozása során.

Ilyenformán nem meglepő, hogy Marx gazdasági, társadalmi, politikai, ill. filozófiai nézeteivel, a marxi szemléletmód számos komponensével találkozhatunk az internet értelmezését és használatának társadalmi, kulturális hatásait tárgyaló munkákban is. A legtöbb marxista tanulmány az internethasználat társadalmi következményeire irányul, és diszciplináris területen születik.

Az efféle kutatásokat elősegítendő, osztrák marxisták 2008-ban kezdeményezték az „*ICTs and Society Network*” létrehozását.⁸ Ez a kezdeményezés meglehetősen népszerűvé vált az internetkutatók körében. A hálózat 2012-ben Uppsalában rendezett összejövetelén (*4th ICTs and Society Network Meeting 2012. Critique, Democracy, and Philosophy in 21st Century Information Society. Towards Critical Theories of Social Media*)⁹ már mintegy kétszáz kutató vett részt, jelentős részük az internethasználat marxista elemzésével próbálkozott. A hálózat 2015-ös rendezvényét pedig kifejezetten az internetkutatás marxista szemléletmódjának szentelték (*The 5th ICTs and Society Conference – ICTS 2015. The Internet and Social*

⁷ Világsszerte mindössze néhányan foglalkoznak valamilyen módon internetfilozófiával (pl. Charles Ess, Hubert Dreyfus, Andrew Feenberg, Alexandre Monnin, Christian Fuchs stb.). Az efféle írások száma is csekély. Egy internetfilozófia kiépítésével próbálkozott a Ropolyi-kötet (2006).

⁸ <http://icts-and-society.net/>

⁹ Lásd Fuchs 2012b.

Media at a Crossroads: Capitalism or Commonism? Perspectives for Critical Political Economy and Critical Theory).¹⁰

A kutatási terület nemhivatalos folyóirata a „tripleC: Communication, Capitalism & Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society”.¹¹ Az online folyóirat „hasábjain” jelent meg például a „Philosophers of the World Unite! Theorising Digital Labour and Virtual Work – Definitions, Dimensions and Forms”¹² cikkgyűjtemény, illetve korábban a „Marx is Back – The Importance of Marxist Theory and Research for Critical Communication Studies Today (edited by Christian Fuchs and Vincent Mosco)”¹³ című vaskos különszám (30 tanulmánnyal).

A marxista internetkutatás legfontosabb témáit a fentebb említett konferenciák és cikkgyűjtemények mellett két összefoglaló tanulmány tekinti át. Szerzőik a témakör talán legtekintélyesebb képviselői: Christian Fuchs¹⁴ és Nick Dyer-Witheford.¹⁵ Fuchs és Dyer-Witheford 11 marxi fogalomkör felhasználását tartják jellemzőnek a vonatkozó irodalomban. A következő (némileg összefonódó) témákat nevezik meg: 1) dialektika, 2) kapitalizmus, 3) árujelleg/áruvá válás, 4) értéktöbblet, kizsákmányolás, elidegenedés, osztály, 5) globalizáció, 6) ideológia/ideológiakritika, 7) művészet és esztétika, 8) osztályharc, 9) közjavak, 10) nyilvánosság és 11) kommunizmus.

Amint e listából is látható, a szóba jöhető tanulmányok többsége számára a marxi szemléletmód lényegében *adott*, és mint az alapvető társadalmi folyamatok és történeti változások értelmezésében sikeres világszemléletet, lényegi változtatások nélkül érdemes hasznosítani a megváltozott gazdasági, társadalmi és kulturális körülmények leírásában is. Ebből a pozícióból azt lehet diagnosztizálni, hogy Marx a 21. század elején visszatér a társadalomelemzés porondjára, és további sikereket arat.¹⁶ Abban a nem különösebben meglepő formában, hogy a tanulmányok szerzői a marxi társadalomelmélet fogalomrendszerének egyes ismert komponenseit, vagy a marxi elmélet egészét *alkalmazzák* magára az internethasználatra, illetve az internethasználat által megváltoztatott társa-

¹⁰ A rendezvény ezúttal három „információs társadalmi” szervezet közös rendezvényének része volt, a Bécsben rendezett ún. „ISIS Summit Vienna 2015. THE INFORMATION SOCIETY AT THE CROSSROADS. Response and Responsibility of the Sciences of Information” rendezvényén. <http://summit.is4is.org/>

¹¹ <http://www.triple-c.at>

¹² Sandoval–Fuchs–Prodnik–Sevignani–Allmer 2014.

¹³ Fuchs–Mosco 2012.

¹⁴ Fuchs 2012a.

¹⁵ Fuchs–Dyer-Witheford 2013.

¹⁶ Lásd pl. Fuchs–Mosco 2012 vagy Fuchs 2014a, ill. Mosco 2014.

dalmi, kulturális, gazdasági, politikai vagy ideológiai viszonyok értelmezése és elemzése során.¹⁷

Ezen a módon jellemezhető talán legpontosabban Christian Fuchs gigantikus méreteket öltő munkássága.¹⁸ Fuchs elkötelezett és felkészült marxistaként az utóbbi évtizedek infokommunikációs fejleményeit lényegében kizárólag Marx munkásságára alapozva értelmezi, és a marxi társadalmi és politikai problémákat (tőkés áruviszonyok, értéktöbblet, kizsákmányolás, osztályharc stb.) mutatja be az internethasználat körülményei között. (Sőt, mi több, amellet is hoz fel érveket, hogy Marx lényegében már feltalálta az internetet).¹⁹ Fogalomrendszere, politikai, ideológiai, filozófiai törekvései a lehető legnagyobb mértékben azonosak a klasszikus marxi változatokkal. Legfontosabb célja az internet kritikai politikai gazdaságtanának a kidolgozása. A társadalmi és politikai következményeket ebből próbálja levezetni. Elemzéseinek legfontosabb következménye az internet átalakítására tett javaslata, amelyben a netezők milliárdjai nem az internetes cégek profitját, hanem közösségi célokra (például az ún. alapjövedelemre) fordítható közös jövedelmet termelnek.²⁰

Az internethasználat értelmezésének eltérő lehetőségeivel próbálkoznak a Marx munkái mellett az 1960-as évek mozgalmi hagyományait, az anarchizmus egyes komponenseit, illetve a posztmodern kor kulturális és politikai viszonyait is fontosnak tartó ún. autonomista marxizmus vagy autonomizmus képviselői.²¹ Ebben a szellemben készült az internethasználat első marxista elemzése 1999-ben, Dyer-Witheford műve, a *Cyber-Marx. Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism*. A szerző a társadalom szerveződésének és működésének

¹⁷ Ebbe a körbe tartozik például Christian Fuchs, Vincent Mosco, Marisol Sandoval és sokan mások is.

¹⁸ Lásd Fuchs 2008, 2010, 2011, 2012a, 2012b, 2013b, 2014a, 2014b, 2015; Fuchs–Sandoval 2014a, 2014b; Sandoval–Fuchs–Prodnik–Sevignani–Allmer, 2014; továbbá a <http://fuchs.uti.at/> honlapot.

¹⁹ Fuchs itt arra gondol, hogy a *Grundrisse*-ben „...Marx leír egy globális információs hálózatot, amelyben »mindenki igyekszik értesüléseket szerezni« másokról és a »megmutatkozó kapcsolatokról« (*Grundrisse*, angol kiadás 161. o. [a magyar kiadásban Marx 1857–1858/1972. I. rész 78. o.]). Egy ilyen leírás nem csupán úgy hangzik, mint az internet fogalmának valamiféle megelőlegezése, hanem egyúttal arra is utal, hogy Marx gondolkodása releváns a média/kommunikáció, ill. az internet tanulmányok számára. A *Grundrisse* idézett passzusa arra is rámutat, hogy bár az internet, mint technika a hidegháború és a kaliforniai ellenkultúra terméke volt, Marx már a XIX. században anticipálta a fogalmát – *Karl Marx feltalálta az internetet!*” Fuchs, 2014a. 17., illetve részletesebb Marx-idézettel Fuchs, 2011. 147–148.

²⁰ Lásd Fuchs 2013b, 2014a, 2014b, 2015, valamint Fuchs–Sandoval 2014b.

²¹ Az autonomista marxizmus inkább mozgalomnak tűnik, mint általánosan elfogadott nézetekkel rendelkező filozófiai/politikai/társadalomtudományi irányzatnak. Az internetkutatás területén főként Hardt és Negri (2000, 2004), Lazzarato (1996, 2013), Virno (2004), Terranova (2000, 2004, 2012), illetve Dyer-Witheford (1994/2004, 1999, 2013) munkásságára támaszkodnak.

megfigyelhető változásait a számítógépek, kibernetikai elvek, információs és kommunikációs technikák használatára vezeti vissza. Alapfeltevése szerint a kapitalizmus marxi elemi sejtformáját (a tőke körforgását az áru-pénz-áru átalakulások révén) az autonomista gondolkodók felismeréseire alapozva másik körforgással kell felváltani: a „közös” (*the common*) kommunista sejtformával, amelyben a javak a társulás tagjai közötti megosztással jönnek létre.²² Az ilyen körforgásokból szerveződő társadalmat a szerző kommunizmus helyett *kommonizmusnak*²³ nevezi, illetve újabban használja a kibernetikus kommunizmus, vagy *K-ommunizmus* elnevezést is.²⁴ Dyer-Witheford úgy látja, hogy megvalósítása a mai válságos viszonyok meghaladásához vezethetne.

Mind a korábban említett „modern”, mind az utóbbi „posztmodern” marxizmusfelfogás egyik legfontosabb problémája, hogy miként értékelhetjük a klasszikus marxista módon felfogott *munka* fogalmának, jellegének, társadalmi szerepének radikális megváltozását? A marxi fogalom az ipari társadalom leírásában játszott meghatározó szerepet, de a termelőerők és a termelési viszonyok radikális változásai nyomán ma posztindusztriális, tudásalapú, információs, kockázat- vagy hálózattársadalomról beszélhetünk.

Az „újfajta” (digitális, kulturális, információs, kognitív, kommunikációs, megosztásos, interpretációs, reprezentációs stb.) munka, és a munkához kapcsolódó „értéktermelés” értelmezése kapcsán élénk viták folynak. Az (egymással gyakran élesen szembenálló) elterjedt elemzések a munka jellegének és az értékek előállításának a következő változásaira figyeltek fel:

- 1) a munka anyagtalanná válik;²⁵
- 2) a munka ingyenes, illetve szabad (*free*),²⁶ nem fizetett, de önként vállalt, és másokkal ingyen megosztott lesz, mint a szabad szoftver, a *copyleft* mozgalom, a *creative common* termékek, a nyílt forráskódú programok²⁷ stb. esetében látjuk;
- 3) a munkát végző nem választható el a fogyasztótól, amiként például a web2 esetében megfigyelhető, sőt „prosumerekről” is szokás beszélni;²⁸
- 4) esetenként (kulturális eseményeknél, közösségi hálózatoknál) maga a közönség/felhasználó válik a cégek számára értékesíthető áruvá (Dallas Smythe

²² Lásd a Dyer-Witheford-könyvet (1999), ill. Dyer-Witheford 2006-os előadásának szövegét: <http://www.fims.uwo.ca/people/faculty/dyerwitheford/Commons2006.pdf> vagy egy 2009-es előadását: <https://commonism.wordpress.com/2009/11/30/the-circulation-of-the-common/>

²³ Az elnevezés sok kontextusba ágyazható, pl. a digitális kultúrában elterjedt megosztásformáknak, ill. a szerzői jogok egyes változatainak (pl. *creative commons*) az értelmezése kapcsán vagy lásd pl. (Hitchcock 2011).

²⁴ Dyer-Witheford 2013.

²⁵ Lazaratto 1996, 2013; Hardt–Negri 2000, 2004; Böhm–Land 2012; Heaton–Proulx 2015.

²⁶ Terranova 2000, 2004, 2012.

²⁷ Lerner–Tirole 2002.

²⁸ Jin 2013; Jin–Feenberg 2015; Robinson 2015.

audience commodity fogalmát hasznosítja Fuchs szinte minden elemzésében),²⁹ továbbá;

5) a marxi munkaérték-elmélet érvényessége ellen szól, hogy a digitális munka során nem játszik szerepet a munkaidő, és áruviszonyok helyett közvetlen pénzviszonyok érvényesülnek,³⁰ ilyenformán új értékelméleteket kellene létrehozni.³¹

A sokféle megközelítés valamiféle összehasonlítását nyújtja a *The Information Society: An International Journal* 2015/1-es különszáma,³² a Scholz-kötet³³ vagy Fuchs újabb könyvei³⁴ és számos cikke. Az autentikus marxi elképzelésekhez való viszonyulás, illetve ragaszkodás következtében népszerű téma a *Grundriss*-ben a gépi termelésről szóló marxi gondolatok elemzése. Ehelyütt Marx arról ír, hogy termelőerővé válhat az „általános intellektus”, amit könnyű összefüggésbe hozni a munka említett változásaival és az interneten zajló tényleges tevékenységekkel.³⁵

Az internetfilozófia „elsődlegessége”

A fentebb említett marxista szemléletmódok közös sajátossága, hogy lényegében csak politikai gazdaságtani, illetve ahhoz szorosabban kapcsolódó társadalom-, illetve politikafilozófiai szempontokat követnek. Kevés kivételtől eltekintve hiányzik belőlük az a tudatos filozófiai reflexió, melynek nyomán gondolatmeneteiket előadhatják.³⁶ Másként mondvá: egyszerűen elfogadják, és az internetre is változtatlan formában érvényesnek tekintik Marx általános filozófiai elképzeléseit, és csak a gazdaság és a politikai viszonyok esetében keresik a megújítás lehetőségeit.

Mindazonáltal, ha jobban meggondoljuk világos, hogy a marxi gondolkodásmód alapja az adott társadalmi-történeti valóság filozófiai rendszerének előállítása. E nélkül a marxi materialista filozófiai rendszer nélkül nem lehet tudományos társadalomelméletet és reális forradalmi cselekvési programot létrehozni. A politikai gazdaságtan marxi változata nyilvánvalóan előfeltételezte a materialista filozófiai szemléletmód kialakítását és használatát.

Az internet marxista elemzőinek többsége azonban nem azzal kezdi, hogy a mai körülményekhez igazodva újragondolja egy aktuális materialista filozófia

²⁹ Jin–Feenberg 2015.

³⁰ Arvidsson–Colleoni 2012.

³¹ Lásd Hardt–Negri 2000, 2004; Gunster 2000; Bolin 2009; Schulzke 2014; Comor 2015; Ouellet 2015; Andrejevic 2011, 2015.

³² Proffitt–Ekbja–McDowell 2015.

³³ Scholz 2013.

³⁴ Fuchs 2014b, 2015.

³⁵ Lásd Marx 1857–1858/1972. 2. rész 170. és szövegkörnyezete.

³⁶ Egyes témák kapcsán Fuchs és Dyer-Witheford is „filozófál”.

alapelveit és következményeit, így kiszolgáltatják magukat a politikai, gazdasági, kulturális elméletekbe és eljárásokba belefoglalt filozófiai eszmék implicit érvényesülésének.

Ezt a kiszolgáltatottságot csak tudatos reflexióval, vagyis az internet (és az internet körüli mai világ) filozófiai elemzésével lehet elkerülni. Másként mondván: egy helyesen felfogott marxi gondolatrendszerben egy materialista internetfilozófia létrehozása elsődleges az internet politikai gazdaságának, kulturális elemzésének vagy a marxista szellemű kommunikációs és médiatanulmányok előállításának feladatához képest.

Az internethasználat következtében általánossá váló reprezentációs társadalmi/emberi újratermelési technikák (információs, kommunikációs, kognitív, kulturális) dominánssá válása számtalan új filozófiai problémát vet fel, s tanulmányozásuk vezethet el internetfilozófiák létrehozásához. Meghatározó jelentőségű az információ természetének megértése s az abból eredeztethető virtualitás, illetve virtuális létezők problémájának materialista megoldása.

Egy ilyen, Arisztotelész és Marx szellemiségét követő internetfilozófia előállításával próbálkoztunk egy könyvben³⁷ s tanulmányok sorozatában.³⁸ Elemzésünk eredményeként az internetet a késő modern ember által létrehozott, a korábbi (természeti és társadalmi) létszférákra ráépülő, de azoktól határozottan elkülönülő, új emberi létforma közegeként azonosítottuk. Ezt a formálódó új létformát *hálólét*nek nevezhetjük, karakterisztikumainak megismerése korunk legfontosabb feladata. A marxi kritikai politikai gazdaságtan elveit s eljárásait a hálólét újratermelésének elemzésében hasznosíthatjuk.

A filozófiai elemzés módszereit követve megmutatható, hogy az internethasználat egy új emberi létforma, a hálólét kialakulásával jár. Amiként a társadalom a természeti szférából kifejlődő, arra ráépülő virtuális viszonyrendszer, úgy a hálólét a társadalmi szférából kifejlődő, arra ráépülő virtuális viszonyrendszer. Az ember immár nem két, hanem három világban él: egyszerre természeti, társadalmi és hálólétlakó lény. Az internethasználat következtében kezdetét veszi az emberi történelem egy új szakasza, amelyben az ember immár három világ polgára.

³⁷ Ropolyi 2006.

³⁸ Ropolyi 2007, 2010, 2012.

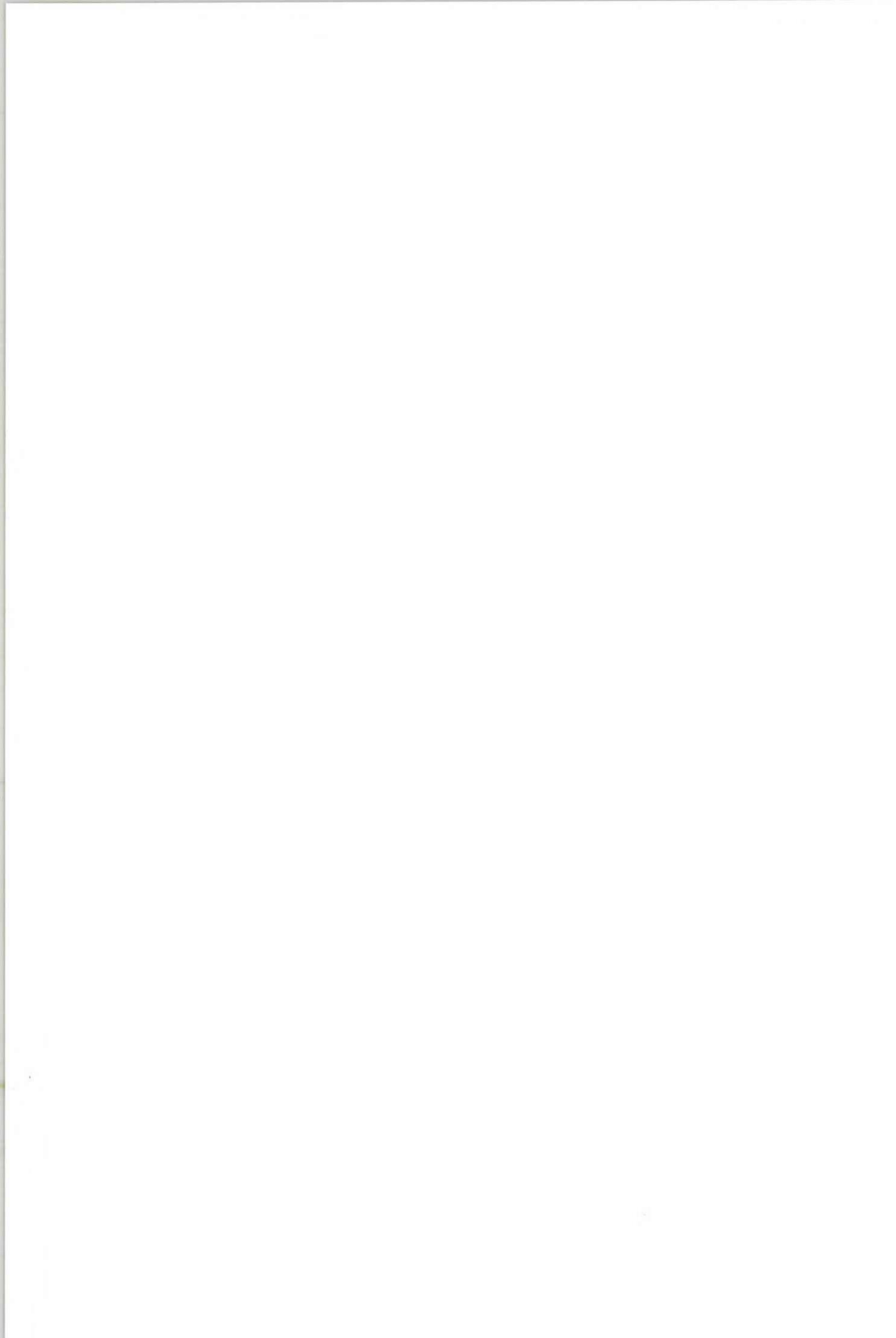
Irodalom

- Andrejevic, Mark (2011): The Work That Affective Economics Does. In *Cultural Studies*, 25 (4–5), 604–620.
- Andrejevic, Mark (2015): Personal Data: Blind Spot of the „Affective Law of Value”? In *The Information Society*, 31 (1), 5–12.
- Arvidsson, Adam; Colleoni, Elanor (2012): Value in Informational Capitalism and on the Internet. In *The Information Society*, 28 (3), 135–150.
- Association of Internet Researchers (2015): <http://aoir.org/>
- Bolin, Göran (2009): Symbolic Production and Value in Media Industries. In *Journal of Cultural Economy*, 2 (3), 345–361.
- Böhm, Steffen; Land, Chris (2012): The new „hidden abode”: reflections on value and labour in the new economy. In *The Sociological Review*, 60 (2), 217–240.
- Castells, Manuel (2005): *A hálózati társadalom kialakulása. Az információ kora. I. kötet.* Ford. Rohonyi András. Budapest, Gondolat–Infonia.
- Castells, Manuel (2006): *Az identitás hatalma. Az információ kora. II. kötet.* Ford. Berényi Gábor és Rohonyi András. Budapest, Gondolat–Infonia.
- Castells, Manuel (2007): *Az évezred vége. Az információ kora. III. kötet.* Ford. Berényi Gábor és Rohonyi András. Budapest, Gondolat–Infonia.
- Comor, Edward (2015): Revisiting Marx’s Value Theory: A Critical Response to Analyses of Digital Prosumption. In *The Information Society*, 31 (1), 13–19.
- Consalvo, Mia; Ess, Charles eds. (2011): *The Handbook of Internet Studies.* Malden/Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell.
- Dyer-Witheford, Nick (1994/2004): Autonomist Marxism and the Information Society. In *Capital & Class*, 1994, 52, and *Treason Press*, February 2004. <http://libcom.org/files/Autonomist%20Marxism%20and%20the%20Information%20Society1.pdf>
- Dyer-Witheford, Nick (1999): *Cyber-Marx. Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism.* Urbana, University of Illinois Press.
- Dyer-Witheford, Nick (2010): Commonism. In *Turbulence – ideas for movement*, 1. 81–87. <http://turbulence.org.uk/turbulence-1/commonism/>
- Dyer-Witheford, Nick (2013): Red Plenty Platforms. In *Culture Machine*, 14. <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/511>
- Fuchs, Christian (2008): *Internet and Society. Social Theory in the Information Age.* New York – London, Routledge.
- Fuchs, Christian (2010): Labor in Informational Capitalism and on the Internet. In *The Information Society*, 26 (3), 179–196.
- Fuchs, Christian (2011): *Foundations of Critical Media and Information Studies.* London – New York, Routledge.
- Fuchs, Christian (2012a): Towards Marxian Internet Studies. In *tripleC*, 10 (2), 392–412.

- Fuchs, Christian (2012b): New Marxian Times! Reflections on the 4th ICTs and Society conference „Critique, Democracy and Philosophy in 21st Century Information Society. Towards Critical Theories of Social Media”. In *tripleC*, 10 (1), 114–121.
- Fuchs, Christian (2013b): Theorising and analysing digital labour: From global value chains to modes of production. In *The Political Economy of Communication*, 2 (1), 3–27.
- Fuchs, Christian (2014a): *Digital Labour and Karl Marx*. New York, Routledge.
- Fuchs, Christian (2014b): *Social Media: A Critical Introduction*. London, Sage.
- Fuchs, Christian (2015): *Culture and Economy in the Age of Social Media*. New York, Routledge.
- Fuchs, Christian; Dyer-Witheford, Nick (2013): Karl Marx @ Internet Studies. In *New Media & Society*, 15 (5), 782–796.
- Fuchs, Christian; Mosco, Vincent eds. (2012): Marx is Back. The Importance of Marxist Theory and Research for Critical Communication Studies Today. In *tripleC special issue*, 10 (2), 127–632. <http://www.triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/427/400>
- Fuchs, Christian; Sandoval, Marisol (2014a): Digital Workers of the World Unite! A Framework for Critically Theorising and Analysing Digital Labour. In *tripleC*, 12 (2), 486–563.
- Fuchs, Christian; Sandoval, Marisol eds. (2014b): *Critique, Social Media and the Information Society*. London/New York, Routledge.
- Gunster, Shane (2000): Revisiting the Culture Industry Thesis: Mass Culture and the Commodity Form. In *Cultural Critique*, 45, 40–71.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2000): *Empire*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2004): *Multitude. War and democracy in the age of empire*. New York, Penguin.
- Heaton, Lorna; Proulx, Serge (2015): Paradoxical Empowerment: Immaterial Labor Translated in a Web of Affective Connections. In *The Information Society*, 31 (1), 28–35.
- History of the Internet (2015): <http://www.internetsociety.org/internet/what-internet/history-internet>
- Hitchcock, Peter (2011): Commonism. In *Mediations*, 25 (2), 23–36. http://www.mediationsjournal.org/files/Mediations25_2_02.pdf
- Hobbes' Internet Timeline 12 (2015): <http://www.zakon.org/robert/internet/timeline/>
- Jin, Dal Yong (2013): Critical Analysis of User Commodities as Free Labor in Social Networking Sites: A Case Study of Cyworld. In *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*.
- Jin, Dal Yong; Feenberg, Andrew (2015): Commodity and Community in Social Networking: Marx and the Monetization of User-Generated Content. In *The Information Society*, 31 (1), 52–60.
- Lazzarato, Maurizio (1996): Immaterial labour. In Paolo Virno – Michael Hardt eds.: *Radical thought in Italy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 133–146.
- Lazzarato, Maurizio (2013): Immaterial Labor. <http://www.generation-online.org/c/fcimmateriallabour3.htm>

- Lerner, Josh; Tirole, Jean (2002): Some Simple Economics of Open Source. In *The Journal of Industrial Economics*, 50 (2), 197–234.
- livinginternet.com (2014): <http://www.livinginternet.com/>
- Marx, Karl (1857–1858/1972): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. (Nyersfogalmazvány). Első és második rész. Budapest, Kossuth.
- Mosco, Vincent (2014): Marx is Back, but Will Knowledge Workers of the World Unite? On the Critical Study of Labour, Media and Communication Today. In Christian Fuchs and Marisol Sandoval eds.: *Critique, Social Media and the Information Society*. London – New York, Routledge, 248–260.
- Ouellet, Maxime (2015): Revisiting Marx's Value Theory: Elements of a Critical Theory of Immaterial Labor in Informational Capitalism. In *The Information Society*, 31 (1), 20–27.
- Proffitt, Jennifer M., Ekbia, Hamid R.; McDowell, Stephen D. (2015): Introduction to the Special Forum on Monetization of User-Generated Content—Marx Revisited. In *The Information Society*, 31 (1), 1–4.
- Robinson, Bruce (2015): With a Different Marx: Value and the Contradictions of Web 2.0 Capitalism. In *The Information Society*, 31 (1), 44–51.
- Ropolyi, László (2006): *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés*. Budapest, Typotex.
- Ropolyi, László (2007): Shaping the philosophy of the Internet. In S. Kaneva ed.: *Philosophy Bridging Civilizations and Cultures*. Sofia, IPhR – BAS, 329–334.
- Ropolyi, László (2010): Shaping the third mode of human existence on the Internet. In *tripleC*, 8 (2), 133–135. <http://triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/221/175>
- Ropolyi, László (2012): Prolegomena egy hálólételmélethez. In Bajnok, A., Korpics, M., Milován, A., Pólya, T., Szabó, L. szerk.: *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók*. Budapest, Typotex, 145–154.
- Sandoval, Marisol; Fuchs, Christian; Prodnik, Jernej A.; Seignani, Sebastian; Allmer, Thomas eds. (2014): Philosophers of the World Unite! Theorising Digital Labour and Virtual Work - Definitions, Dimensions and Forms. In *tripleC*, 12 (2), 464–801.
- Scholz, Trebor ed. (2013): *Digital Labor. The Internet as Playground and Factory*. New York – London, Routledge.
- Schulzke, Marcus (2014): The Virtual Culture Industry: Work and Play in Virtual Worlds. In *The Information Society*, 30, 20–30.
- Terranova, Tiziana (2000): Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy. In *Social Text*, 63 (18/2), 33–58.
- Terranova, Tiziana (2004): *Network Culture: Politics for the Information Age*. London, Pluto Press.
- Terranova, Tiziana (2012): Attention, Economy and the Brain. In *Culture Machine*, 13, <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/465/484>
- Virno, Paolo (2004): *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Los Angeles – New York, Semiotext(e).

V.
A politikus Marx



Marx rendszere és a modern politológia születése

Marx jelentős életművet hagyott hátra a politikaelméletben, kézenfekvő lenne ennek megvitatásával indítani és a marx elmélet bemutatását egy korrajzzal kiegészíteni. Így azonban nem lehetne Marx társadalomtudósként való megítélésében Marx szellemének megfelelően eljárni. Az ismert ír anekdota szerint arra a kérdésre, hogyan lehet eljutni Tipperaryba, Dublin utcáin az a szokásos válasz, hogy én az ön helyében nem innen indulnék. Ahogy a marx rendszer elemzésében sem a maga marx életmű a kiindulópont, hanem a korabeli társadalom bemutatása a politikai rendszer akkori fejlettségével. A marx megközelítés magát a marx életművet illetően is azt kívánja, hogy előbb felidézzük a társadalom akkori helyzetét és a politika világának azt az állapotát, amelynek alapján Marx elmélete megszületett, és amelyre az elméletét alapozta, de amelyen túl a maga víziójával jelentősen távolabbra is kitekintett (lásd Függelék).

A politikatudomány fogalmai nemcsak történelmileg jönnek létre, hanem korszakról korszakra mást is jelentenek. Jelesül maga a demokrácia fogalma más és más tartalommal telítődik meg az adott politikai rendszer fejlettségének megfelelően. A demokrácia fogalma ugyanis radikálisan mást jelent az általános választójog bevezetése előtt és után, avagy a kommunikáció fogalma annak az internetes fordulata előtt és után, ahogy akár a hatalommegosztás elve is vagy éppen az állam és civil társadalom viszonyának kérdése. Mindezeknek sajátos helyi értékük van Marx korában, hiszen a választójog kiterjesztéséért folyó harc éppen akkor játszódott le Angliában, és a végrehajtó hatalom előtérbe kerülését és a törvényhozó hatalom háttérbe szorulását mint a hatalommegosztás új struktúráját éppen Marx dolgozta fel. A demokratikus nyilvánosság igen korlátozott voltára a tömegkommunikáció kora előtt éppen az utal, hogy Marx igen aktívan kereste a nyilvánosságot mint demokratikus közteret akár újságíróként is.

Marx szokványos megítélésében ezért még a józan elemzések is elcsúsznak annyiban, hogy nem a korabeli állapotokból és fogalomrendszerekből indulnak ki, hanem önkéntelenül is visszavetítik Marx korába a mai állapotokat és a fogalmi tartalmakat. A legegyszerűbb megközelítésben is meg kell tehát fogalmazni azt, hogy Marx korában, a 19. század második felében már rohamosan formálódott az érettbe forduló korai ipari társadalom és vele/mellette a központi állam végrehajtó hatalma. A nemzetközivé szélesedő ipari társadalom és az erősödő, a világrendszerbe egyre jobban beilleszkedő modern nemzeti állam a marx életmű

valódi főszereplői. Ezt a korszellemet fogalmazta meg Marx, és egyben ezen a korszellemen tudott jelentősen, sokszor lényegesen túltekinteni. A kibontakozó tendenciák felmérésével és a világrendszer dinamikájának felvázolásával így vált Marx a globalizáció elméletének előfutárává.

Marxot általában csak a 19. század kiemelkedő közgazdászaként tartják számon, jóllehet az egész társadalomtudomány megújításában részt vett, és komoly szerepet játszott a modern politológia kialakításában is. A modern tudományok legalább három alapelvnek kell hogy megfeleljenek:

- (1) alapvető paradigmával kell rendelkezzenek,
- (2) rendszerszerű kifejtésre kell törekedniük,
- (3) és empirikus alátámasztással, kvantitatív elemzéssel kell bizonyítást nyerniük.

Marx a politológia, a modern politikatudomány tekintetében mindhárom kritérium kidolgozásában jelentős előrehaladást tett, és ezért jogosan tekinthető a politológia egyik megalapítójának is. Röviden összefoglalva a társadalomelméletben két modellt épített fel, a közgazdaságban egy nagy átfogó, általános elméletet és rendszerezést alakított ki, míg a politikatudományban egy „középszintű” elméletet és ennek megfelelően a történelmi esettanulmányok sorozatára épülő rendszerezést. Egy teoretikus addig lát el, amíg a történelmi lehetőségei és a tehetsége engedik. Marx egy új korszak kezdetén fejtette ki a munkásságát, és messzire ellátott, mert a többdimenziós társadalmi determinizmus alapvető paradigmájára építve egy átfogó rendszert dolgozott ki, amelyet rengeteg „középszintű” empirikus kortörténeti politikai rendszerelemzéssel tesztelt és fejlesztett tovább.

A politikai rendszer egymást követő paradigmái alapján három nagy korszakot különböztetünk meg a politikatudomány kialakulásában is, amelyeket a polity, politics, policy fogalmaival szokás jelölni. A modern politikai rendszer első szakasza a modern állam mint „polity” kialakulása, azaz a nemzeti állam intézményrendszerének kiépülése, és ennek nyomán a politikatudomány mint sajátos diszciplína megszületése. Ebben a korszakban Marx és Max Weber fektették le az alapokat, de ők még csak távolabbról láthattak rá a „politics” világára mint az általános választójog alapján létrejött pártok-pártrendszerek politikai tevékenységére, a kvantifikált választási kutatások korszakára. Még kevésbé előlegezhették a II. világháború után kibontakozott „policy” korszakát, a közpolitikák differenciálódásának és koordinálásának világát, amely a mai politikatudomány vizsgálatainak már a központi vonulata. Amit viszont kidolgoztak a politikai intézményrendszer elméletét, valamint az állam és a civil társadalom viszonyának történelmi dinamikáját illetően, az mindmáig a politikatudomány gerincét adja.

Marx rendszerét többnyire a gazdaság prioritásának elve alapján közelítik meg, és gyakran valamiféle redukcionizmusnak tekintik, amelyben a gazdasági szféra közvetlenül meghatározza, a maga képére formálja az összes társadalmi szférát. Ennek éppenséggel az ellenkezője igaz, a marxi elmélet a komplex kölcsönhatás átfogó rendszerét vázolja fel, amelyben a gazdaságé ugyan a prioritás, de minden társadalmi szféra a maga sajátossága szerint fejlődik, és erőteljesen visszahat magára a gazdaságra. Ezt a marxi elméleti megközelítést neveztem fentebb a többdimenziós társadalmi determinizmus alapvető paradigmájának.

Ez a paradigma a legszembevetőbbben éppen a gazdasági és politikai szféra kölcsönviszonyában mutatkozik meg, amelynek elemzése végigvonul a marxi életművön, és egyre differenciáltabb kölcsönhatási rendszerekben kerül megközelítésre. Ennek az a lényege, hogy a politika világa éppen a kialakuló ipari társadalom szolgálatában önállósítja magát a gazdasággal szemben. Visszatérő terminológiával, a politika világa a gazdasághoz képest „inadekvát”, mert a saját belső törvényei szerint működik, és nem közvetlenül képezi le a gazdaság világát, de éppen így teszi a dolgát. Ha a tőke világa közvetlenül alárendelné magának a politikát és a többi társadalmi szférát, éppen ezzel destabilizálná magát. Míg ellenkezőleg, az általános-formális állampolgári egyenlőséggel stabilizálja a gazdasági rendszert, vagyis az állampolgár és magánpolgár kettősségén keresztül adja meg a gazdaság és a politika kölcsönös, többdimenziós mozgásterét. Az állam és a civil társadalom, akárcsak az állampolgár és a magánpolgár viszonyának elemzése a fiatal Marx első írásai óta ugyancsak végigvonul az egész marxi életművön. A politika világának viszonylagos önállósága – amit Marx visszatérően a politika gazdasághoz viszonyított „inadekvációjának” nevez – a mottója, avagy a fő mondanivalója a marxi életműben az 1840-es évek forradalmi fordulata után.

Az elemzés főútvonala a bonapartizmus, majd a bismarckizmus elmélete felé visz. A korai kapitalizmus kiépülése során a végrehajtó hatalom önállósulása zajlik le a gazdaság szolgálatában, mivel a polgárság rendszere „társadalmilag csak úgy konszolidálódhatott, ha a politikai uralmát Bonaparténak adja át”, aki az új polgári rend legfőbb képviselőjeként a „burzsoá osztály általános uralmát” képviseli.¹ A bonapartizmus ezzel lezár egy alulról jövő forradalmi változást az önállósuló végrehajtó hatalommal és a színre lépő új politikai osztállyal, a bismarckizmus pedig elindít egy „felülről való forradalmat”, amely végigszárguldt Európán, és mindenütt elvégzi ugyanezt az „inadekvát” átalakulást.

Hasonlóképpen, „inadekvátan” zajlik le Marx szerint az állam „társadalmasítása”, a képviseleti demokrácia kialakulása, hiszen az általános választójog elvileg a polgári társadalom, avagy a kiteljesült ipari társadalom érdeke és megfelelője, de valójában a munkásmozgalom kényszeríti ki, ahogy ezt Angliában Marx bemu-

¹ MEM 7:549.

tatja. Az elemzés történelmi színtere Franciaország, Anglia és Németország, bár azt is szükséges megjegyezni, hogy Marx számára a modern állam „klasszikus esete nem is Anglia és Franciaország, hanem az Egyesült Államok”.²

A kapitalizmus egész formációelméleti megközelítése ebből az „inadekvációból” indul ki, azaz a társadalmi szférák éppen a maguk sajátos jellegével képviselik és stabilizálják a tőkés gazdaság világát, ahogy a fentiekben Marx a gazdaság és a politika viszonyát ábrázolta. A kialakuló tőkés gazdaság „a társadalom valamennyi elemét alárendeli magának, illetve a neki még hiányzó szerveket létrehozza belőle. Így válik történelmileg totalitássá.”³ Továbbá ugyanilyen „inadekváció”, azaz viszonylagosan önálló mozgás jellemzi a nemzeti keretek között formálódó burzsoázia és a világpiac viszonyát is. Hiszen Marx nagyon is hallja az angol jelszót úgy is, hogy „Világ burzsoáziái egyesüljetek!”, amely a kiépülő angol világbirodalom, az angol központú világrendszer csatakiáltása, de talán még erősebben hallja a német jelszót is, a piacvédelem kemény követelményét a nemzeti burzsoáziától a felzárkózáshoz az angol dominanciával szemben. A német felzárkózás ezt a jelszavát visszhangozta egy évszázad múltán a világrendszer elmélete Immanuel Wallerstein és mások munkásságában, hiszen Marxnál készen álltak már az elméleti keretek a világrendszer centruma és perifériája ellentétrendszerének bemutatására.

Végezetül tehát, a Marxszal való találkozások története egyben Marx újrafelfedezésének történelmi sorozata is. Nem véletlen, hogy a közgazdaságtan legutóbbi korszakalkotó műve – *Capital in the 21st Century* – is Marx fő művére utal már a címében is, ahogy az sem, hogy némi túlzással a szerzőjét, Thomas Pikettyt is a 21. század Marxaként emlegetik. A Marx-recepciók története a politikatudományt is végigkíséri, és mivel a politológia jellegzetesen angolszász tudomány, az angolszász világban a legerőteljesebb a Marxszal való találkozások sorozata, de a francia vagy az olasz szerzők is a maguk nemzeti sajátosságai szerint viszik tovább a marxi politikaelméletet, mert alkalmasnak találják a sajátos nemzeti utak által feltett kérdések megfogalmazására is. A magyar baloldalon az elmúlt évtizedben egyfajta intellektuális sivatag alakult ki, a baloldali köztér beszűkült és fragmentálódott, ezért nincsenek a korkérdésekről átfogó és érdemi viták. A marxi politikaelmélettel való újabb találkozás jó kiindulópont lehetne a baloldali szellemi élet újraindítására is.

² MEM 3:77.

³ MEM 46/I:180.

Függelék: A politikai rendszer kialakulásának korszakai

1. Polity

Korai ipari társadalom és a modern magállam színre lépése a politikai állam és a civil társadalom intézményesült szétválása. A végrehajtó hatalom a legfejlettebb, de a hatalommegosztás egész intézményrendszere kialakul. Az államigazgatás rendszere is kiépül az alapszintig. A közszolgáltatások fokozatosan kiterjednek: közművek-közutak, közoktatás és közegészségügy.

Főszereplő: a „döntnök állam” a központi kormányzás formájában.

2. Politics

Érett és késői ipari társadalom és széles kormányzati szféra. A teljes pártrendszer kiépülése, az általános választójog belépése, az állam és civil társadalom ellentétes pólusaival a képviseleti demokráciában. A modern társadalmi-politikai osztályszerkezet, az érdekképviselések és a területi önkormányzatok kora. Az állam közhatalmi és szociális funkcióinak kiterjedése és szétválása. Teljes piramis négy szintje a politikai és közpolitikai szintek kettősségével: (1) állami-politikai szint (politikai kormányzat és közpolitikai „ügynökségek”) és (2) társadalmi szint (politikai csúcsszervezetek és a civil társadalom alapszintjének közpolitikai tarkasága).

Főszereplő: a „kormányzó állam” a horizontális-vertikális kormányzás mentén.

3. Policy

Szolgáltató-információs társadalom, integrált állam és civil társadalom színre lépése. A társadalom minden szférájára kiterjedő, komplex és többszörösen átfedő érdekképviselések a közügyek teljes spektrumában. A transzparencia (nyílt állam) tendenciája belép az északi országokban a participáció, a teljes társadalmi részvétel és ellenőrzés igényével. A „jó kormányzás” mint az állami és társadalmi kapacitás együttes követelménye.

Főszereplő: a „karmester állam” a komplex társadalmi koordináció szolgálatában.

Irodalom

Rövidítések feloldása

MEM – *Marx–Engels Művek*

Engels, Friedrich – Marx, Karl (1976): A német ideológia. *Marx–Engels Művei*. 3. kötet. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

Engels, Friedrich – Marx, Karl (1976): A német parasztháború. *Marx–Engels Művei*. 7. kötet. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

Engels, Friedrich – Marx, Karl (1984): Grundrisse. *Marx–Engels Művei*. 46/I. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

Marx az erőszakról és a háborúról

Röpke filozófiai kitekintés a háborúk okairól

„Nincs az emberiségnek megadva, hogy örök béke legyen”

Coleman Phillipson

Nyilvánvaló, a háborútéma egész sor magától értetődő, itt föl sem sorolandó kérdést és megközelítést vet fel. Ám azt gondolom, az alapl dilemma mégiscsak az, amit egyébiránt a filozófiának mindenképp indokolt vizsgálni, és valamilyen választ megadni rá, hogy egyáltalában *miért létezik háború?* Miért úgy alakul az emberiség történelme, hogy a háború ismételten megjelenik benne? Miért nem lehet kiiktatni a háborús konfliktusokat? Vagy ha a konfliktusok sokszor fel is merülnek, legalább magát a háborút miért nem tudjuk – netán végkérvényes jelleggel – eltörölni a történelem színpadáról?

Noha mindnyájan tudjuk (a korábbi korosztályok megtapasztalták), a háború maga szörnyű pusztítással jár. Ugyanis romba dőlnek az ember alkotta építmények, károsodik a természet, pusztul a növény- és állatvilág, és legfőképpen az emberi lét kerül fenyegetett állapotba, majd emberek tömegei halnak meg. *A Háború és béke* szerzőjével, Lev Tolsztojjal mi is megdöbbenhetünk: „millió és millió embernek nyugatról keletre kellett mennie, és gyilkolnia magához hasonló embereket ugyanúgy, ahogy néhány évszázaddal azelőtt keletről nyugatra özönlöttek a tömegek, és gyilkolták a magukhoz hasonlókat”.¹ Első pillanatra tehát érthetetlennek, megmagyarázhatatlannak és értelmetlen dolognak tűnik a háború. Azt viszont jól érzékelhetjük, hogy ez a megnyilvánulás, vagyis „amikor az élet tartósan kétségbe van vonva”,² az emberi civilizációtörténet elkerülhetetlen „tartozéka”. Mi több, úgy tűnik, hogy a háború maga lenne az egész történelem mozgatórugója. A nagy orosz realista író még bizonytalan választ ad arra – lényegében filozófiai – dilemmára, hogy „Miért robban ki háború [...]”? Nem tudjuk, csak azt tudjuk, hogy ennek vagy annak a cselekvésnek végrehajtása céljából bizonyos csoportba tömörülnek az emberek, és [...] ez azért van így, mert másképp nem is lehet elképzelni, ez törvény.”³

¹ Tolsztoj 1993. 10. Ezért állítja az író, hogy a háború ellentétben áll a józan emberi ésszel.

² Krasznahorkai 1999. 146.

³ Tolsztoj i. m. az úgynevezett *Epilógusban* azt írja, hogy a történelmet a népek mozgásában megnyilvánuló erő mozgatja.

Számomra nyilvánvaló, ez a „törvény” alapján véve nem más, mint maga a szükségszerűség megfogalmazása. Más művészek, illetőleg társadalomkutatók és filozófusok felismerik a „törvény” és a „szükségszerűség” fogalmi megfeleltetését. Mi több, nem csupán felfedezik, de tovább is viszik az összefüggést. A háború jelensége nem pusztán elkerülhetetlenné válik, hanem egyenesen felmagasztosul. A szépirodalomban bőven találhatunk ilyen példát. Kézenfekvő – úgy szólván találmra kiválasztva – Shakespeare *V. Henrikjére* gondolnunk. A király azt veti fel, hogy akik elmulasztják a csatát, később bizonyára megsiratják távolmardásukat.⁴ A háború „dicső tettként”, bizonyos erények (bátorság, bajtársiasság, önfeláldozás stb.) foglalataként jelenik meg. Ezzel kapcsolatban hadd hivatkozzak egy kortárs magyar íróra is, Krasznahorkai Lászlóra, aki a *Háború és háború* című regényében (a háborús konfliktusok és az erkölcs témakör egyik eklatáns szépirodalmi alkotása) fontos lélektani mozzanatot említ: „a férfiakat a nagy tett emeli meg, és a férfi nagyságra vágynak, a nagyság feltétele [...] a nagy tett maga, amelyet [...] kizárólag a veszélyben lehet, [...] a veszély tetőpontján [éppen ez maga a háború az író szerint – K. S.] hajthat végre”.⁵

Aligha lehet kétséges, a háborús folyamatokban megnyilvánulnak ilyen vagy hasonló lélektani és erkölcsi vonások, nemes erények. Háború és morál kapcsolata ebből a szempontból valóban vizsgálható. Ugyanakkor – mint majd a későbbiekben látni fogjuk – az összefüggést más szempontból is szükséges és kíváncsi kutatnunk.

Úgy vélem, ha egyáltalában lehet értelme a háború valamilyen termékeny hatásáról gondolkodnunk, akkor bizonyos civilizatorikus, pontosabban meghatározott társadalmi-gazdasági (valamint tudományos) következményeket mindenképpen számba kell vennünk. Például Wolfgang Pohrt, kortárs német filozófus-szociológus új könyvének egyik fejezetében (már a fejezetcím is sokat mondó: „Nincs haladás [...] háború nélkül”) joggal hívja fel figyelmünket arra a tényre, hogy az „ipari kapitalizmus is a háború szülötte. Ki teremtette a tömegpiacot? [...] Természetesen a hadsereg. Az általános hadkötelezettség azt jelenti, hogy egy csapásra 100.000 vagy még több egyenruhára van szükség, és persze anyagra, cénrára. [...] Ezzel megszületett a textilipar, az első ipari tömegtermelés.”⁶

Kétségtől sok egyéb konkrét történeti példát ismerhetünk arra vonatkozóan, hogy a háború milyen, akár előre nem látott (vagy nem is akart!) pozitív változásokat hoz létre a történelem során. Az ilyen társadalmi fejlemények minden bizonnyal árnyalni, differenciálni tudják a háborúról vallott nézeteinket. Ám

⁴ Shakespeare 1972. 400. A király a döntő csata előtti estén megjegyzi: „Mert aki vérét velem önti ma, / Fivérem lesz: akármilyen alantas, / Megnemesíti helyzetét e nap. / S sok úr, ki Angliában ágyba van most, / Magát, hogy itt nem volt, sorsvertnek érzi.”

⁵ Krasznahorkai 1999. 146.

⁶ Pohrt 2012. 76.

akárhogy alakul a róla alkotott képünk és megítélésünk, az alapkérdés mégiscsak az, hogy *mi maga a háború*, és valójában *miért háborúznak az emberek*. Ez a dilemma minduntalan előtolszik, mindnyájunkat folytonos izgalomban tart, és senkit nem hagy nyugton.

Milyen erő munkálkodik tehát a háborúban? Milyen titokzatos vagy legalábbis annak tűnő kényszer, érdek és/vagy szükségszerűség, netán tévhit mozgatja az egész folyamatot? Mondhatjuk Clausewitzcal, a téma klasszikusával, hogy a háború „az emberi érintkezés ténykedése”.⁷ Azaz olyan megnyilvánulás, amelynek során a politika valójában folytatódik, „csak” véres eszközökkel. Vagy egyszerűen áltassuk magunkat azzal a misztikus magyarázattal, hogy a háború maga az ördög.⁸ Egyáltalában miért szükségképpen felmerülő jelenségről van szó? Miként értelmezhetjük magának a háborúnak a szükségszerűségét?

Nyilvánvaló, a fenti kérdésekkel régóta foglalkozik a filozófia (csak úgy, mint egy sor társadalomtudomány). Ám nem tekintem feladatommak a gazdag filozófiatörténeti anyag kritikai vizsgálatát (ez úgyszólván reménytelen vállalkozás lenne), még csak pusztá áttekintését sem. Viszont legalább hadd utaljak két, témám szempontjából fontos munkára a legutóbbi két évtizedből: Jenny Teichman, illetőleg Thomas Piketty könyvére. Az ausztrál filozófusnő *The Philosophy of War and Peace* című munkájában több szempontból jól követhető (szinte olvasmányos) módon járja körbe a témakört. A könyvről egyik recenzense azt írja: „Teichman akkor a legjobb, amikor a totalitarizmus, az átnevelés valamint a kínzás politikáját szembeállítja azzal a morális zavarodottsággal, amely a kortárs nyugati gondolkodást jellemzi.”⁹

Nem kívánom alábecsülni ennek a problémának a jelentőségét, és alighanem fontos tanulságokat sikerül Teichmannak megragadnia ezen a ponton. Számomra most mégis érdekesebb a könyv hat része közül az első fejezet, amely összefoglalja és elemzi a háború lényegéről vallott fontosabb filozófiatörténeti gondolatokat, Platóntól, Arisztoteléstől kezdve Grotiuson át egészen a 20. század jeles képviselőiig bezárólag. Azt gondolom, a filozófiai kitekintés és analízis ebben a témában – miként sok másében – természetes és üdvözlendő dolog, magam is

⁷ Clausewitz 1999. 107.

⁸ Teichman 2006. 2.

⁹ Lang 2009. 115.

Itt említem meg, hogy a háborútéma marxi feldolgozása többnyire megrekedt egy ma már idejétmúlt munkásmozgalmi vizsgálódási szinten. Marx háborús állásfoglalását jórészt a forradalommal (majd Engelsszel, később Leninnel) kapcsolatban tárgyalják. Vagyis nem önmagában a filozófiai alapokat veszik szemügyre, illetőleg nem filozófiai mélyelemzéseket végeznek. Tipikus példája az ilyen megközelítésnek W. B. Gallie, *W. B. Gallie, W. B. Philosophers of Peace and War* című könyve (Cambridge,, Cambridge University Press. 1978). Még inkább egyértelmű ez a hiányosság a témával kapcsolatos orosz nyelvű feldolgozásokban. Lásd *A háborúról és a hadseregről*. Ford. Tucsá Miklós. Budapest, Zrínyi Katonai Kiadó, 1972. (A moszkvai kiadás 1968-ban jelent meg.)

ilyen célból próbálok adalékkal szolgálni. Teichman filozófiatörténeti áttekintése azonban hiányérzetet vált ki bennem, mivel a marxi koncepció bemutatása – megítélésem szerint – egyszerűsítés. (Éppenséggel egy differenciáltabb Marx-kép kialakításához szeretnék valamelyest hozzájárulni.)

Hasonló benyomásom alakul ki Thomas Piketty Marxtól kölcsönzött című új, egyébiránt nagyszabású könyvéről. *A tőke a XXI. században* című munkája¹⁰ joggal ismeri fel a nyugati társadalmak elmélyülő egyenlőtlenségét, bírálata azonban nem a „dolog gyökerét” találja el. Ily módon nem kellően hatásos és meggyőző a kritikája. Joggal hangsúlyozza Russel Jacoby, a könyv egyik recenzense, hogy Piketty a tőkés elosztásból, Marx a tőkés termelésből indul ki: az előbbi szerző lényegében „elfogadja a társadalmat olyannak, amilyen, csupán arra törekszik, hogy kiegyenlítse a javak és a kiváltságok elosztását”.¹¹ Ezzel szemben Marx, mint közismert, a tőkés társadalmat nem reformálni, hanem alapvetően átalakítani akarja. Még egy, immár klasszikus gondolkodó álláspontját idézném fel. Hegel *A jogfilozófia alapjai* című munkájában utal – többek között – az állam sokrétű feladatvállalására. Hegel szerint az állam célja nem csupán az egyes egyének életének és tulajdonának biztosítása. Az állam szuverenitásának fenntartása olykor megköveteli az egyének életének és tulajdonának feláldozását is. Ebben rejlik a „a háború erkölcsi mozzanata”.

„A háború nem tekinthető abszolút rossznak és pusztán külső esetlegességeknek. [...] A háború az az állapot, amelyben komolyan veszik az időleges javak és dolgok hiúságát. [...] Magasabb jelentősége az, hogy [...] fenntartja a népek erkölcsi egészségét közömbösségükben a véges intézmények megszilárdulása iránt: ahogyan a szelek mozgása megóvjá a tengert a rothadástól, amelyet tartós nyugalom okozna, úgy a háború megóvjá a népeket attól a romlástól, amelybe tartós vagy éppenséggel örök béke vinné őket.”¹²

A szövegrészből kiderül, a háború szükségszerű képződmény, bár Hegelnél ez erkölcsi szempontból alapozódik meg. Ezzel kapcsolatban érdemes utalni Cruysberghs, kortárs leuveni filozófus reagálására. Szerinte jogosult a háború-elméletbe bevenni az erkölcs szempontját, mi több, föl kell figyelünk a háború és az erkölcs történeti alakváltozásaira is. Konkrét példát hozva, a *becsület* kategóriáját és erkölcsi erényét veti górcső alá, majd arra a megállapításra jut, hogy

¹⁰ Piketty (2015)

¹¹ Jacoby 2014. 18.

¹² Hegel 1981. 449. Valamint Hegel más helyütt is megfogalmazza ugyanezt az álláspontját. Hegel, G. W.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. III. r. *A szellem filozófiája*. Budapest, 1981, Akadémiai Kiadó.

„az állam, csakúgy mint a becsvágyó egyén, tetszés szerint bármilyen sértést a becsülete elleni vétségnek, és így háborús indítéknak tekinthet. [Ma viszont] a háborúkat már nem a becsületért, hanem magasabb rendű indítékokért vívják. Úgy tűnik, hogy a becsület többé nem számít tiszteletre méltó háborús indítéknak. Inkább [...] általános humanista [...] indokok miatt viselnek háborút. Jobban mondvá az úgynevezett civilizált országok már csak ritkán hivatkoznak a becsületre a háború hivatalos legitimációjaként. [...] Inkább szerveznek területileg és időben korlátozott intervenciókat, [...] már a bevetésre kerülő katonák életét is csak ritkán kockáztatják.”¹³

Nem vitás, a régebbi korokban a becsület mint erény és erkölcsi érték, különös becsben volt, és annak megsértése megkülönböztetett szerepet játszott egy-egy háború kitörésében, illetőleg zajlásában. És azt is tapasztalhatjuk, hogy manapság ez a legitimációs alap – sajnálatos módon – megkopik, rosszabbik esetben el is tűnik. Mintha átadná helyét valami másnak, egy magasabb rendűnek tételezett elvnek, valamilyen, az erkölcsön is túlmutató, ám rendkívül elvont és homályos eszménynek, titokzatosnak tűnő indítéknak, emberi mozgatórugónak. Hegel tehát leragad az erkölcsi mozzanat hangsúlyozásánál, talán ez vezérli őt „furcsa háború-elméletéhez”.¹⁴

Az erkölcsi mozzanat beépítése a háborúelméletbe, nyilvánvalóan nem mellőzhető szempont, mégis úgy gondolom, a háborútéma vizsgálatát ne szűkítsük le bizonyos erkölcsi-lelki kategóriák és jelenségek (lásd: bátorság, nagyravágás, becsület stb.) kutatására. Inkább keressük minden háború *végső eredőjét*, filozófiailag megragadható *legmélyebb* és *legáltalánosabb* alapját. Ez ügyben nem kell Hegeltől időben messzire nyúlnunk: Marx életművében éppenséggel található olyan instrukció, amely tovább tudja lendíteni és mélyíteni a háborútéma kutatását.

Tudom, nem divat manapság Marxból (is) építkezni, viszont sikk ócsárolni. Sok mai kutató, oktató, értelmiségi számára (akik az úgynevezett „átkosban” egyébiránt még lelkes Marx- és marxizmus hívek voltak) válik szitokszóvá a Marx-név, eszmerendszerét pedig degradálni, netán szellemi silányságba próbálja süllyeszteni. Nem kívánok itt foglalkozni a politikai-ideológiai metamorfózis jelenségének problémájával, nem mintha nem lenne az izgalmas társadalmi dilemma. Viszont témám szempontjából muszáj két dolgot, egy általános módszertani tanulságot és konkrét elvi felismerést hangsúlyoznom.

A módszertani tanulsággal kapcsolatban hadd idézzek fel egy 20. századi kiváló, ám elfelejtett magyar filozófust, Somogyi Józsefet. (Egyébiránt ő a két világháború között tanszékvezető professzor volt a Szegedi Tudományegyetem

¹³ Cruysberghs 2007. 140.

¹⁴ I. m. 133.

JGYPK jogelőd intézményében, ahol jómagam is tanítok.) Általános vezérelvként fogalmazza az alábbiakat (mai érvényességét ma is bátran felvállalom!):

„...meg kell őriznünk az értelem elfogulatlan tisztázását, éles kritikai érzékét és a közhangulat, a divatjelszavak, a tömegizlés felett állva, *sub specie aeternitatis* kell kutatnunk a problémák mélyén rejlő igazságot. Az önálló gondolkodási képességet és kritikai tisztánlátást pedig legjobban éppen az jellemzi, hogy milyen divatot – nem követünk.”¹⁵

Azonban létezik egy további – immár elvi természetű – szempont is, amely miatt itt Marxhoz fordulok. Jelesül az (ami nyilvánvalóan még erősebb érv a Somogyi József által hangsúlyozott módszertani természetű tanulságnál), hogy a háborútémában olyan felismerésre jut Marx, illetőleg olyan mélyenszántó fejtegetést ad (remélhetőleg kiderül az még az alábbi, igencsak rövidre fogott bemutatásból is), amely mindenféle háborúkat filozófiailag megalapozhat.

Először vessünk egy pillanatot a háború és az erkölcs összefüggéséről vallott nézetére! Ismerve a marxi életművet, nem meglepő megállapítás, hogy mindenekelőtt a negatív mozzanatokat hangsúlyozza. Csupán egyetlen konkrét példájára emlékeztetnék. *A tőke* szerzője szerint a háború „nagy és összetett feladvány, munka”, amely alapján véve mindig „*koncentrált és szervezett társadalmi erőszakot*” fejez ki.¹⁶ A legbrutálisabb erőszak az újkori gyarmatosítási háborúkban történik, amelynek vétkébe sok, akkor mintaaállamnak tekintett ország (Hollandia, Spanyolország, Portugália, Franciaország, Anglia) beleesik. Marx kíméletlen kritikával illeti az egyébiránt keresztény mintanemzetek vad és aljas gyarmati gazdálkodását, rabló hadjárait sokfajta nép ellen.

Érdemes kiemelni a megannyi rémtettek közül a 17. századi Hollandia példáját. A hollandok, akik elsőként fejlesztik ki a gyarmati rendszert, az aljasság felülmúlhatatlan tárházát mintázzák. Marx félreérthetetlenül fogalmaz:

„Mi sem jellemzőbb, mint celebeszi emberrabló rendszerük, amellyel Jáva számára rabszolgákat szereztek. [...] Az elrabolt ifjakat a celebeszi titkos börtönökbe rejtették, míg megérték arra, hogy a rabszolgahajókra küldjék őket. [...] A hollandok] Ahová a

¹⁵ Somogyi 1940. 9–10. Somogyi József életművéről lásd *A fenomenológiától a nemzeteszméig*. Szerk. Karikó Sándor. Budapest, 1998, Gondolat Kiadó, 250. Megjegyzem, ez a kiadás még a régi Gondolat Kiadóhoz fűződik.

¹⁶ Marx 1978. 702. (Kiemelés – K. S.) Hadd jegyezzem itt meg: Pogátsa Zoltán egyik újabb írásában azt hangsúlyozza, hogy célszerű Marx közgazdasági tanulmányait újraolvasni. Pogátsa Z. (2014): *Marx újratöltve?* IPM, dec. 35–40. Nos, nem tagadva a szerző indítványát, jómagam arra hívnám fel a figyelmet, hogy történetfilozófiai megállapításait is célszerű újragondolnunk.

lábukat betették, pusztulás és elnéptelenedés járt a nyomukban. Banjuwanginak, egy jávai tartománynak 1750-ben több mint 80.000 lakosa volt, 1811-ben már csak 8000.¹⁷

A marxi példatár úgyszólván tetszés szerint folytatható, és nincs kétségünk afelől, hogy a gyarmatosítás, miként a háború valamennyi más formája, erőszakkal íródik be a történelembe, amely mérhetetlen fájdalommal és pusztítással jár. Az erőszak nyílt és rejtett formáinak felismerése, tudatosítása, ám mindenekelőtt a kirobbant társadalmi erőszak *világos, határozott elítélése* az emberiség mindenkori erkölcsi kötelessége és felelőssége. Ez minden háború legfőbb erkölcsi tanulsága, morális parancsa. Az erőszak történeti formaalakzatai nyilvánvalóan az idő múlásával változnak, az erkölcsi tanulság viszont mindig ugyanaz marad: a háború (tehát mint koncentrált társadalmi erőszak) nagyon is méltatlan és megalázó az emberiséghez, ezért elítélendő és elfogadhatatlan. Az erőszakos magatartások, tettek hatásfokához és erőtmegéhez képest ez nem sok, viszont a morális kiállás hiánya azt jelenti, az ember(iség) minden vonatkozásában feladja önmagát, és pusztá játékszerévé degradálja saját sorsát.

Marxot is izgatja az a kérdés, hogy tudniillik miért háborúznak az emberek. Új kiindulópontot javasol: jelesül a vizsgálódást a *tulajdon* fogalmára alapozzuk. Majd igen elvont, de fölöttébb mélyen szántó analízisnek veti alá a tulajdon mibenlétét, történetfilozófiai összefüggését. Azt feltételezem, hogy *a tulajdon megszületésének és történeti alakváltozásainak marxi leírása* mintegy *megalapozhatja az egész háborúkutatótást*. Vagy legalábbis nélkülözhetetlen filozófiai adalékot szolgáltat számára. Kövessük röviden nyomon a legfontosabb vonatkozó Marx-gondolatokat! A tulajdon mint a történelem összefoglaló kategóriája, végső soron

„azt jelenti, hogy az ember úgy viszonyul természeti termelési feltételeihez, mint amelyek hozzá tartoznak, az övéi, amelyek *saját létezésével együtt előfeltételezettek*: úgy viszonyul hozzájuk, mint önmaga *természeti előfeltételeihez*, [...] úgy viszonyul hozzájuk, [...] amelyek úgyszólván csak testének a meghosszabbításai.”¹⁸

Arról van tehát szó, hogy maga a tulajdon a termelés természeti előfeltételeire való vonatkozásként áll elő: olyan viszonyulásként, amely az emberhez természetes módon hozzátartozik. Ebben a megnyilvánulásban a *föld* játssza a döntő szerepet. A föld társadalomtörténeti jelentőségét nem tudjuk elégszer hangsúlyozni: egyszerre nyersanyag, szerszám és termék. A „nagy laboratórium”, a természetes arzenál, amelyből a történeti mozgás kiindul és visszatér. Tulajdon és föld ős-

¹⁷ Marx 1978. 703. Marx itt egyetértően hivatkozik Thomas Stanford Raffles megállapítására: *The History of Java*. London, 1817. II. k. CXI – CXCI.

¹⁸ Marx 1972. 370–371.

eredeti egységéről beszélhetünk itt, amelyben az egyes ember „úgy viszonyul a munka és az újratermelés *természeti* feltételeihez, mint amik az övéi, [...] mint szervetlen természetként készen talált objektív testéhez”.¹⁹

Más fogalmazással – és itt már közvetlen instrukciót is kapunk a háború lényegének történetfilozófiai kifejtéséhez –: a földhöz, a talajhoz „úgy viszonyulnak hozzá, mint tulajdonukhoz, jöllehet ezt a tulajdont soha nem rögzítik. [...] A háború – mind a tulajdon megtartására, mind az új tulajdon megszerzésére – ezért egyike mindegyik ilyen természetadta közösség legőseredetibb munkáinak”.²⁰ Látható, nem véletlen formuláról van szó, a tulajdon ezen felfogása (mint az ember szervetlen testének pusztá meghosszabbítása) határozott és többször kibontott koncepció részeként áll elő. Az „érett” Marx álláspontja – számomra nem meglepő módon – már előlegeződik legfilozofikusabb korai munkájában, bár rendkívül elvont formában. A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* olvashatjuk egy helyütt az alábbi sorokat: „mind a munka anyaga, mind az ember mint szubjektum, a mozgásnak eredményei, kiindulópontja is (és hogy nekik kell lenniök a *kiindulópontnak*, éppen ebben rejlik a magántulajdon történeti *szükségyszerűsége*)”.²¹

A fenti szövegrészek bővíthetők, de talán a fentiekből is belátható a marxi koncepció lényege. Az emberhez saját magához, önnön testéhez tartozik – többek között – a két keze. Azaz mindkettő az ő természetes tulajdona. Életének természeti és természetes előfeltétele. Az ember ugyanilyen vonatkozást tételez, illetőleg próbál teremteni a földdel, a talajjal és annak gyümölcseivel, a földhöz tartozó állapotokkal, emberekkel együtt. *Mintha azok mind hozzá is tartoznának létezéséhez!* Mintha azok keze pusztá meghosszabbításai lennének! Legáltalánosabb fogalmazással: előáll az ember (és munkája), valamint a természet anyaga közti sajátos, őseredeti szimbiózis, amely a tulajdonban, a tulajdonviszonyban ölt testet. A tulajdon lesz a társadalmi mozgás kiindulópontja, történeti eredője. És végső soron ez a tulajdonhoz való történeti viszonyulás, őseredeti képződmény válik minden háború vagy háborús konfliktus mozgatórugójává – még akkor is, ha nem ismerik fel, vagy tagadják azt.

A háború tehát Marx szerint is szükségszerű jelenség. Azonban ez a szükségszerűség nem végzetszerűen, nem mindenáron következik be. Azaz nem valamilyen megfoghatatlan fátumként, megmagyarázhatatlan átokként sújtja az emberiséget. Ezzel kapcsolatban hadd hivatkozzak Tőkei Ferenc – megítélésem szerint a marxi szövegekben mindmáig leginkább elmélyedt magyar

¹⁹ I. m. 357.

²⁰ I. m. 370.

²¹ Marx 1970. 70. Megjegyzem: fölöttébb sokat mondó tény, hogy ez a fontos (a korai Marx alighanem legfontosabb írása) munka magyarul először 1970-ben jelent meg. Tehát megírása után több mint 120 évvel, illetőleg a magyar államszocializmus korszakának kellős közepén.

filozófusnak – összefoglaló megállapítására, amely, sajnálatos módon, elkerülte a háborútémával foglalkozó kutatók figyelmét.

„A történelmi materializmus semmiféle viszony és intézmény általában vett szükségszerűségét, elvont és örök 'elkerülhetetlenségét' nem ismeri el, de nem adja át ezeket a véletlenség pusztá önkényének sem, hanem feltárja a mindenkori történelmi szükségszerűséget és legfeljebb ezek alapján von le bizonyos általánosabb következtetéseket. Marx [...] ezzel a történelmi dialektikával beszél a háborúról.”²² Kétségtelen, Tőkei gondolkodásmódja és nyelvezete – az akkor sokak által vallott és használt – marxista alapon nyugszik. Ám ne efelől mérlegeljük Tőkei értelmezését, hanem gondoljuk át a szükségszerűség „történelmi dialektikája” kifejezését. Vitathatatlan, a háború és az erőszak végigkíséri a történelmet, és alighanem a jövőben sem fog megszűnni az ilyen megnyilvánulás. Minden háborúban és háborús konfliktusban alapvetően konkrét történeti érdekek, viszonyok és objektív kényszerek manifesztálódnak. A történelmi dialektika viszont azt jelenti, hogy mindez nem az emberek feje fölött, tőlük teljesen függetlenül zajlik. A folyamatok alakulásában ott munkálkodnak és összegeződnek az emberi tettek, aktivitások, a résztvevők tudati-érzelmi állapotai.

És ezen a ponton lép be a *morál*. Az egyes ember nem lehet közömbös abban a kérdésben, hogy miért és miképpen alakul ki egy háborús konfliktus. Az ember felemeli szavát, majd tiltakozik a háború és mindennemű erőszak ellen. Ahogyan az egyes ember felelősséggel tartozik saját sorsa alakulásáért, úgy minden nemzet is – különböző szinteken – ugyancsak felelős abban, hogy miként zajlik a világ. A háborús és erőszakos konfliktusok kialakulását nem lehet kizárólag gazdasági és/vagy hatalmi érdekekre, szükségszerűségekre fogni. Sokan vélik úgy, hogy ha a háború szükségszerűen következik be, hiábavaló és értelmetlen minden erkölcsi tiltakozás, morális fáradozás. Számomra azonban nyilvánvaló, van jelentősége az erkölcsi szempontok tudatosításának, az erkölcsi felelősségtudat és -érzet megnyilvánulásának. Még akkor is van szerepe, ha egy háború már kitört. Ekkor elemi erkölcsi parancs, hogy a küzdő feleket tárgyalóasztalhoz vezessük, inkább ott vitatkozzanak, mint hogy a csatamezőn kioltják egymás életét. Az ilyen célú erkölcsi kiállás és gesztus – jóllehet – nem mindig vezet eredményre, de ha csak egyetlen háborús konfliktust sikerül ily módon megoldani, már nem hiábavaló a törekvés. És azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a többi, tehát a nem megoldott példák esetében legalább a reményét fenntarthatjuk a békés rendezésnek.

²² Tőkei 1977. 177–178. A filozófiai szakma hajlamos megfélekezni Tőkei filozófiai munkásságáról, vagy ha nem, akkor meg alábecsülik alapos és korrekt szakmai elemzésének jelentőségét, netán előítéletekkel próbálják valós érdemeit megkérdőjelezni.

Mert pillanatig sem felejtethetjük Krasznahorkai László már korábban idézett regényének alábbi, gyönyörű sorát: hogy tudniillik a béke „az ember legnagyobb teljesítménye”.²³ Egyetértve az íróval, hadd tegyem – igazodva konkrét témámhoz – hozzá: *a béke óvása mindnyájunk erkölcsi kötelessége*. Végezetül hadd reagáljak Coleman Phillipson, a tanulmányom mottójául választott gondolatára, hogy tudniillik nincs az emberiségnek garántálva az örök béke. Úgy tűnik, igaz megállapítás ez, ha tetszik nekünk, ha nem. Ám tudnunk kell, a béke az emberiség felbecsülhetetlen, semmi mással nem pótolható kincse, amelynek kiküzdése, és/vagy folyamatos óvása ugyanolyan nagy közösségi feladvány és közösségi munka – ha nem nagyobb –, mint maga a háború.

Irodalom

- Clausewitz, Carl von (1999): *A háborúról*. Veszprém, Güttinger Kiadó.
- Cruysberghs, Paul (2007): Hegel háború-fogalma napjaink intervenciók politikájának kontextusában. *Kellék*, 33–34.
- Engels, Friedrich – Marx, Karl (1972): A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *Marx–Engels Művek* I. kötet. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Jacoby, Russell (2014): Thomas Piketty ou le pari d’ un capitalisme á visage humain. *Le Monde diplomatique*, AOUT.
- Krasznahorkai, László (1999): *Háború és háború*. Budapest, Magvető Kiadó.
- Lang, Jacqueline (2009): Teichman, Jenny: The Philosophy of War and Peace. (review) *Journal of Applied Philosophy*, 26 (1).
- Marx, Karl (1970): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1978): *A tőke*. I. kötet. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Piketty, Thomas (2015): *A tőke a 21. században*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Pohrt, Wolfgang (2012): *Kapitalismus Forever!* Berlin, Edition Tiamat.
- Shakespeare, William (1972): V. Henrik. In *Shakespeare összes drámái*. I. r. Budapes. Helikon.
- Somogyi József (1940): *A faj*. Budapest, Athenaum Kiadó.
- Teichman, Jenny (2006): *The Philosophy of War and Peace*. Exeter UK, Imprint Academic Po Boks 200.
- Tolsztoj, Lev (1993): *Háború és béke*. Budapest, Auktor Könyvkiadó.
- Tőkei Ferenc (1977): *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

²³ Krasznahorkai 1999. 162.

Az elnyomástól a kizsákmányolásig

Előadásomban főként azt szeretném megvizsgálni, miként értelmezi és bírálja Karl Marx a feudális és kapitalista társadalmi viszonyokat, miben láthatjuk nála hasonlónak és miben különbözőnek e kettőt, és milyen jelentésű koncepció szellemében javasol kiutat a vagyonszűkösségi eszmény, röviden kommunizmus formájában.

Történetileg két korszak határán zajlott le az egész német és egyben európai 19. század – a feudalizmus alkonyáról és a kapitalizmusra való átmenetről van szó. Karl Marx kapcsán közhely, hogy főként az ipari forradalom utáni, a tőkés fejlődés világára koncentrált leírásaiban. Itt „a *dologi* függőségi viszonyok” terepéről van szó: az egyéneken *elvonatkoztatások* uralkodnak, holott korábban ők egymástól függtek¹ – írja. A feudális viszony mindig személyek közötti, míg a dologi függés viszonyai² formálisan rendszerjellegűek.³

*Mihez képest történt elmozdulás? A válasz. A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*ban van.⁴ A bér munka előfeltétele a munka elszakítása annak objektív feltételeitől, a munkaeszköztől és munkaanyagtól – írja Marx.⁵ Mert ha a dolgozó ura munkája [sachliche] előfeltételeinek, ez a munka és eszközei „természetes egysége”: itt a munkásnak a munkától független tárgyi létezése van.⁶ (Munkája célja az önfenntartás egy egyoldalúsított árutermelés helyett. Léte tehát saját termékéből *biztosított*.) Más⁷ passzusokból kiderül, hogy a tőkés rendszer, a feudalizmustól eltérően, már nem fogyasztásra,⁸ hanem *piacra* termel, csereértéket cserél csereértékre, hogy csereértéket halmozzon fel. A *Kiáltványt*

¹ Marx 1972. 80–81.

² Marx 1967. 715. A tőke nem dolog, hanem viszony, mely dolgok közvetítésével jelenik meg.

³ I. m. 9. Senki sem felelős azért, amivé a társadalmi környezet teszi. (Aki nem lopott, nem csak „annyit ér”!)

⁴ Marx 1972. 355–391. A tőkés termelést megelőző formák című fejezet.

⁵ Marx 1967. 335–336. A dolgozó és a munkaeszköz egysége a manufaktúra kora előtt.

⁶ I. m. 355–356.

⁷ Marx 1972. A 60–89. oldal közötti részt használtuk fel, mert itt a csere, termelés, bér és az ezeket szabályozó „dologiság” tárgyalása történik.

⁸ A nemesi érzés csak a meglévő elfogyasztásban áll – idézi Hegel *Jogfilozófiájából* Marx 1967. 550. (Ugyanez a *Fenomenológia* Uralom és szolgaság-fejezetében. Szerintünk Diderot-reminiscencia.)

idézve: „A burzsoázia minden viszonyt csereértékké egyszerűsített.”⁹ Emellett viszont elsikkad a közvetlen életfolyamatok szükségleteiről való gondoskodás, ez pedig már a kapitalista termelés ellentmondásainak magva.

A régi termelési formákban emellett a termelő egy mesteri tudású szakember, tudásával biztosítja önmaga számára az eszköz birtoklását is. A szaktudás és a munkaeszköz birtoklása egy „ellenállási záradék” és függetlenségi nyilatkozat lesz a kegyúrral szemben, ez a felállás inkább egy társadalmi szerződés felé lehet nyitott, mondhatni, egy erőegyensúly alakul ki. A tőkés rendet konstituáló tőke viszont nem más, mint tulajdon általi hatalom a munka körülményei fölött.¹⁰ (És egyben, tesszük hozzá, a munkaeszköz tulajdonán keresztül a munka által termelt haszon fölött is.¹¹ Ez viszont egy végtelen skizmát hoz létre a munka és a haszonélvezet világa között.) Így következik, hogy igazi *uralmi szerződés*, *uralmi viszony* csak idegen akarat elsajátítása árán jöhet létre,¹² ezen akarat elsajátítása viszont a létfenntartás eszközei elsajátításán keresztül lehetséges csak. A „kettős negatív szabadság” fogalma, vagyis a munkaeszköz-depriváció és a céhszervezeti védőszabályok eltörlése a kényszerből vállalt munkába vagy kriminalitásba vezet.¹³ (Ezt a véres törvények történetében ismerteti Marx.) A munkás „szabadsága” tehát teljes létbizonytalansága is. A két függési rendszer különbsége tehát strukturális, ami többek között itt a termelőeszköz, ott a jogi deprivációban csapódik le. Magunk a két rendszer közös jellemzőjeként aláhúzva éppen a dolgozó osztályok deprivált jellegét látjuk Marxnál.¹⁴

A régi termelésformákban a rabszolgát és a jobbágyot mint személyi tulajdont sajátították el. Amint pedig a tulajdonnak szüksége van állaga megóvására, ugyanúgy az emberi munkaeszközt, mint nehezen pótolhatót, bizonyos fokig megőrizték.¹⁵ Ezzel szemben ma a tőkés csak a munkás munkáját sajátítja el cserén keresztül, ő maga nem kell neki, főként, mert munkanélküli proletárok hada áll készen a pótlásra. A *Kiáltvány*¹⁶ ismerteti a reakció erre alapozott „érvelését”, mely relativizálná a feudális elnyomást a kapitalista létbizonytalanság alapján, és azt, hogy a lumpenproletárok szívást adják magukat ilyesfajta reakciós kalandokhoz.¹⁷

⁹ Karl Marx – Friedrich Engels 1959. 444.

¹⁰ I. m. 57–58.

¹¹ Ezt, mint a két rendszer különbségét lásd Marx 1967. 530.

¹² I. m. 379.

¹³ I. m. 385.

¹⁴ I. m. 632. Wakefieldtől idézve: a dolgozó nem rabszolga, nem szabad, hanem pauper.

¹⁵ Lásd Arisztotelész: *Politika* 1278b.

¹⁶ Karl Marx–Friedrich Engels 1959. 460–462.

¹⁷ Karl Marx–Friedrich Engels 1959. 451.

Karl Marx *A tőke* I. kötetében ad számot a feudális viszonyok felbomlásáról.¹⁸ Az „eredeti felhalmozás” („previous accumulation” Adam Smith) a kulcs¹⁹ az átmenet megértéséhez. A fejezet leírja, hogy a mezőgazdasági tőkés a bérlő vastagparaszt-formájából ered, aki bér munkásokat nyúz. Amit azelőtt a „termelő fogyasztás”²⁰ keretében feléltek a jobbágyok,²¹ most megmarad tőkének, és a dolgozók meg kell vegyék: ez újabb profit a földbérlőnek (a bérletek régi áron való rögzültsége mellett).²²

Az ipari tőkés pedig egyfelől a társait kizsákmányoló kézművesből, céhmesterből, másfelől az uzsorásból lett, vagy épp gyarmatosítóból, rabszolga-kereskedőből.²³ Ugyancsak lendített az üzleten az árvák, illetve a szegények gyermekeinek rabszolgamunkája.²⁴ Mindez két dolgot mutat: egyfelől a profitráta minél magasabb szintje szerint foszlik le egyre inkább a tőkéről a civilizáció és humánus álcája.²⁵ Másfelől pedig a két termelési mód kivételezettjeinek személyi állománya és viselkedésmódja, noha sokban eltér, sokban egybeesik. Utalnánk itt a „második jobbágyág” korának túldolgoztatásos feudális önkényére,²⁶ noha annak célja a hűbérúr piaci cseréktől független vagyonnövekedése volt.

A termelőeszköz-magántulajdon és a munkamegosztás emellett ugyanaz, a tulajdon ugyanis nem más, mint idegen munkaerő feletti rendelkezés.²⁷ A munka így viszont börtönné válik, mert saját termékeinknek intézményi hatalmuk lesz felettünk – írja *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*.²⁸ Ebből úgy látszik, mintha Marx a munkamegosztás nélküli utópiára célozna, ám szerintünk inkább a tőkekoncentráció feladatköröket hangsúlyosan felosztó jellegére utal: most nem a jövőbe néz, hanem a múltat konstatálja.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* hegeli nyelvezetében megfogalmazva: a munka elidegenedése²⁹ magával hozza ellentmondásait, a munkás annál szegényebb

¹⁸ Marx 1967. 668–713.

¹⁹ Marx 1967. 668.

²⁰ Lásd Marx 1972. 17–18.

²¹ És/vagy a rabszolgák! A rabszolgatartásnál és a patriarchális kisüzemnél éppen a termék oroszlánrészének felhasználása okán nincs szélesebb csere, ellentétben a direkt cserére termelő tőkével. I. m. 306.

²² Marx 1967. 697.

²³ I. m. 701–702.

²⁴ I. m. 708–709.

²⁵ I. m. 711., 250. lábjegyzet.

²⁶ Lásd Marx 1967 Gyáros és bojár c. alfejezetét. Alátámasztásul: Balcescu 1950. 5–7., ill. 24–25.

²⁷ Marx 1967. 33.

²⁸ I. m. 34.

²⁹ Az *Entfremdung* Feuerbach által befolyásolt olvasata ez – lásd lentebb. Marx itteni fogalomhasználatát tehát már elmozdulás a tisztán hegeli diskurzushoz képest. (Weiss János új kutatásai ezt megkérdőjelezik.)

lesz, minél több gazdagságot termel, és a Sachen világának felértékelődésével arányosan nő az ember világának elértéktelenedése, mert munkája azáltal és úgy idegenül el tőle, hogy a termékben tárgyasul. Amennyiben tehát az ember erejének kiszípolozása a terméket tételezi télozszaként, úgy a kizsákmányoltatás a tárgy igájában való szolgaság.³⁰ Az ember visszahódítása az elidegenült állapottól, ez a kommunizmus programja – az ember tagadásának tagadása.³¹ Az állat egy (vagyis egybeesik) élete újratermelésével, az ember viszont tudatosan cselekszik, megkülönbözteti magát ettől, természeti kényszertől függetlenül is termel,³² ám éppen ezt a Gattungswesen-mivoltát rabolja el az elidegenedett munka.³³ (Amennyiben a munka tudatosságát és az ember önkiteljesítését lehetetleníteni el!) A termelőeszköz-magántulajdon oka és következménye az elidegenült munkának,³⁴ tehát az emberi emancipáció csak az ilyen jellegű magántulajdon felszámolásával³⁵ történhet meg.³⁶ A *Kiáltvány* szerint: a proletárnak nincsenek életfeltételei, tulajdona – másokét kell lerombolnia.³⁷ (És ezt látjuk explicáltnak *A tőke* I. tézisével a kisajátítók kisajátításáról!³⁸ Értsd: a munka elvégzői és annak hasznélvezői közötti személyi különbség felszámolásáról.)

A burzsoá nem a feudális nemes:³⁹ nem cicomázza fel szolgálait, ha fut a szekere; a burzsoá számol, racionalizál.⁴⁰ A konkurencia olcsóbb termelést követel meg.⁴¹ Vessük ezt össze Adam Smith dicshimnuszával az „improduktív” létszám leépítéséről!⁴² A kultúra *cseréérték termelésében* valóban improduktív, a burzsoá

³⁰ Marx 1981. 83–84.

³¹ Althusser 1968. 62–63.

³² Marx 1981. 88.

³³ I. m. 89.

³⁴ I. m. 90–91.

³⁵ Hozzáfűzhetjük, ez a konklúzió köszön vissza a három évvel későbbi Engelsnél is (1959. 348–363.). Az írás szintén nagy hangsúlyt helyez a proletár eszközöktől megfosztott voltára, a gépesítés leegyszerűsítő hatására, a kiszolgáltatottságra és a tőkés egyoldalú hasznára, a forradalmi erők szűkségességére. A *Manifést* kátéformájú piszkozatának is nevezhetnénk. Nem tudni, mennyi ebből Marx hatása, de mivel addigra ismerték egymást (Cornu 1968. 492. Az első, noha hűvös találkozást 1842 novemberére teszi.) lehetséges oda-vissza hatás.

³⁶ I. m. 92.

³⁷ I. m. 451.

³⁸ Marx 1967. 713.

³⁹ I. m. 555.

⁴⁰ A feudum elidegeníthetlensége (melyet még a fajánkó II. Sándor sem mert megkérdőjelezni pszeudoreformjai során) a nemes tékozlásának kulcsa, a tőkés abszolút létbizonytalansága, a csőd veszélye pedig jó magyarázat a harácsolásra – a kettő metszete talán a sajátos török feudalizmus rablógazdálkodása.

⁴¹ Marx 1967. 405.

⁴² Gyakorlatilag produktív munkának *azt* veszi, ami közvetlenül cseréértéket termel. Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága*. Budapest, 1959, Akadémiai Kiadó, 371.

nem fog festőt és zenekart tartani, mint a nemes, a vállalkozó kulturális és esztétikai igényeiről Marxnál említést sem találunk.⁴³ A jobbágnak, a dolgozónak viszont, bár igénye volna a kultúrára, pénze és hozzáférési lehetősége nincs rá!⁴⁴ Mondhatnánk, az elidegenedés világa két félemler világára polarizálta a két szembenálló osztályt.

„A munkásnak idő kell szellemi és szociális szükségleteinek kielégítésére, melyek terjedelmét és számát a kultúra általános állapota határozza meg” – idézi Marx.⁴⁵ Azt kell mondjuk, Marx Diderot-nak a felvilágosodás luxusvitájában elfoglalt pozíciójához hasonlóan a szükségletek és az emberhez méltó életkörülmények tárgyában figyelembe veszi a történetiség szempontját, vagyis a technikai fejlődéssel együtt járó alapvető életnívó-követelmény emelkedését!⁴⁶ A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* a szamojéd még mindig nem szegény, ha stagnáló kultúrájában a füstölt hal és a halzsír marad az egyetlen étke, de egy olyan civilizációban, ahol hozzáférhető lenne a marhahús, igenis szegénység, ha a dolgozónak a tejen és burgonyán⁴⁷ túl már semmire sem futja!

A szaktudás, amelyet fentebb említettünk, mint szükségességének biztosítéka a kapitalizmusban már nem áll a munkás rendelkezésére méltóbb helyzete követelésekor. A gépesítés leegyszerűsítette és uniformizálta a munkát, amint tesszük hozzá, a terméket is: a művesség halála egybeesik a termelés növelésével, racionalizálásával és univerzalizálásával.⁴⁸ Ugyanúgy, ahogy a dolgozó munkaképessége egy általános testi mozgásképesség szintjére nivellálódott, ugyanúgy a termék sem hordoz már semmilyen egyediséget, amely akár a készítőjéhez vagy a leendő tulajdonosához kötne: a személyi viszonyok felbomlása ezen az ipusztriális szinten is meglátszik.⁴⁹

A tőkés rendbeli két osztály szembenállásának okát, a kizsákmányolás (Exploitation) jelenségét, az osztályharc megjelenési formáit Marx *A tőke* hetedik szakaszában fejti ki. Azt mondanánk: a munkás két emberre dolgozik.⁵⁰ A profitráta képletét elővéve a tőke apologétái azt mondják, szó sincs rablásról, hisz a teljes tiszta profit a befektetéshez képest pl. 18% mindössze. Ámde, mondja

⁴³ Sőt, kénytelen kimondani, hogy a tőkés egy faragatlan vagy félművelt parnevű. *MEM* 23. k. Budapest, 1967, Kossuth Kiadó, 381.

⁴⁴ I. m. 628. A proletár megélhetési költségeit már csak úgy kezdik el számolni, hogy felteszik: nincsenek kulturális igényei...

⁴⁵ *MEM* 23. k. Budapest, 1967, Kossuth Kiadó, 217. Strousberg.

⁴⁶ Ugyanez a tézis már a *Grundriss*-ben: Marx 1972. 19.

⁴⁷ Engels 1958. 282–283.

⁴⁸ Marx 1967. 394. A gép nem a munkást szabadította meg a szenvedéstől, hanem a munkát a tartalomtól.

⁴⁹ I. m. 395. Nem a munkás alkalmazza a munkafeltételt, hanem fordítva.

⁵⁰ I. m. „agy, ideg, izom ráfordítása” történik – qui prodest? – kérdezzük mi. I. m. 291. A munkafolyamatban a munkatárgy felszívja a munkavállaló életerejét.

Marx, ez nem jelent semmit, mert itt a munkaerő és az életerő kihasználásáról (Exploitation) van szó! Az első félnapi munka pusztán újratermelési munka,⁵¹ ez a szükséges munka (notwendige Arbeit), a fizetés és a forgótőke pótlásához szükséges munkamennyiség. A tőkés számára végzett munka a második fél napon már Mehrarbeit, megfizetetlen⁵² többletmunka, amelynek mértéke egyenlő vagy nagyobb, mint a szükséges munkáé, azaz a munkaerő kiaknázása (Exploitation) aránya 1, azaz 100%!

Ez a tőkés szemszögből profitforrás,⁵³ munkásszemszögből kiesés⁵⁴ lesz az, ami tovább fokozza a dolgozó rétegek leszakadását, mindenfajta deprivációik fennmaradását és súlyosbodását.⁵⁵ Míg a dologi függésben ez a gazdasági jelenség, a személyi függés rendszerében a jogfosztottság lesz a szembenállás alapja.⁵⁶

A gyermekmunka és a bérharc lesz az a terület, ahol a tőkés mégiscsak felvesz feudális attitűdöket: ha a konzervatívok részvétel tettetnek a dolgozó iránt, ki derül, hogy a tulajdon-rabszolga korszakába vágynak vissza!⁵⁷ A gyerekmunka korlátozása egy órával „a bűn melegágya”, mondják, hisz kétségtelen, hogy 11 óra munka után az az óra végtelen „henyélés” lenne. A 12 órás child labour híve hirtelen az erkölcs csőszeként és a lelkek pokoltól megmentőjeként lép fel. A hatnapos munkahét csökkentése pedig „eretnecség” lesz, hiszen ha „az Úrnak napja” egy, és a többi hat nap *nem* dologtíltó,⁵⁸ akkor „nem lehet kegyetlenségnek mondani Isten parancsolatának kikényszerítését”.⁵⁹ A klerikális kenetesség mint manipulációs eszköz tehát a deprivatív társadalmi felépítések minden formájában megjelenik, hol a nemes, hol a tőkés javára!⁶⁰

⁵¹ I. m. 494–495. A képletek szerint a munkaerő 100%-os kiaknázása mellett az értéktöbblet aránya „csak” 50%.

⁵² A munka megfizetetlen jellege lesz a tőkés rendszer szemfényvesztésének nyitja: itt minden munka megfizetettnek *látszik*, míg a rabszolga és a jobbágy tisztában lehetett megfizetetlen voltával. Marx 1967. 81.

⁵³ I. m. 33–34. Gladstone be kell ismerje, a növekedés csak a vagyonos osztályokra korlátozódik.

⁵⁴ I. m. 218–219. A dolgozó megfizetetlen munkája és testi sorvadása a tőkegyarapodás ára.

⁵⁵ I. m. 720. A „nemzet” gazdagsága mindig a nép nyomorúsága.

⁵⁶ A személyi függés viszonyai átlátszóbbak ugyan, mint a dologi függési viszonyok, de azok is csak egy úr-szolga viszonyéi! Lásd Marx 1967. 81.

⁵⁷ I. m. 237–239. Lehet, hogy mégis lesz valami azon spekulációnk mögött, hogy a tőkés szempontjából a fajsúlyos termelési veszteség a munkabér?

⁵⁸ Lásd Mózes V. könyve 5. fejezet, 13. Hat napon át munkálkodjál, és végezd minden dolgodat. 14. De a hetedik nap az Úrnak, a te Istenednek szombatja: semmi dolgot se tégy azon, se magad, se fiad, se leányod, se szolgálóleányod, se ökröd, se szamarad, és semminémű barmod, se jövevényed, a ki a te kapuidon belől van, hogy megnyugodjék a te szolgálád és szolgálóleányod, mint te magad;... <http://www.netbiblia.hu/karoli/5moz/5.html> (2014. 09. 13.)

⁵⁹ Marx 1967. 256–257.

⁶⁰ Ez egybecseng a társadalomtörténetben oly jól ismert fűszisz-nomosz fogalom-pár mindenkori használatával.

Az érdekvédelmi harcokban a jog részrehajlása Marx előtt már korábban is ismert: 1842. őszi, a falopási törvény vitáiról tudósító cikkében⁶¹ fel kell ismerje, a Landtag törvényhozása nemesi összetételű⁶² és részrehajló.⁶³ A jog a tulajdonhoz kötött.⁶⁴ (Az erősebb joga a „jogállamban” is tovább él).⁶⁵ A törvényben, amely egyoldalúan a magántulajdon oldalára áll, pontosan a magántulajdon emelkedik az állam szintjére,⁶⁶ így a magántulajdon kifejezője lesz a jog.⁶⁷ A feudálisan elmaradott porosz jogrend is a tulajdonosok érdekeit védi. Akár a burzsoá jog a tőkéséket: a tőkésosztály úriszékekben lévő tagjai természetesen mindig felmentették osztályuk tagját,⁶⁸ ha az munkavállalóit kínozza.⁶⁹ Sajnos a selyemipar bárói még jobban jártak, fenn tudták tartani hűbérúri jogaikat a gyermekmunka felett és a munkahelyek gyilkos egészségtelenségét is.⁷⁰

Amire itt ki akarunk jutni, az, hogy Marx tisztán látja, a feudális jogfosztottság és a kapitalista látszatszabadság egyformán a javakból, kulturális értékekből és az emberi méltóságból való részesedést tagadja meg a társadalom alsó rétegeiből származó szubjektumtól,⁷¹ tehát mindkét féle jogfosztást egyformán meg kell haladni. A reakció retrográd utópizmusa egy történelmi zsákutca, mert nem jelent alternatívát a dolgozó osztályok szempontjából. A társadalom többségének érdekeit ignoráló, elitista politikai irányvonal csakis kirekesztőnek és igazságtalannak nevezhető, és marxi szemmel nézve mind a kettővel szemben jogosult a forradalmi erőszak.

Innen következik viszont, hogy le kell számolnunk az előítélettel, amely a „humanizmus” kérdését kéri számon Marxtól, mondván, az nem látszik a sok gazdasági okfejtéstől. Válaszunk az, Marx mindig is humanista volt, ez azonban akkor fog kiderülni pontosan, ha a kutató az életmű egészét veszi figyelembe, tehát a források szélesebb körű hozzáférhetőségét követeli meg. Arról már nem is szólva, hogy a marxi küzdelem az osztályharc győzedelmes megvívására irányul,

⁶¹ Marx 1957. 110–147.

⁶² A cirka 200 ezer főt számláló Aachen és Köln 3 képviselőt küldhetett be, míg 6250 nemes 25 képviselőt. Életrajz. 1971. 11. Cornu árnyalja ezt: a rajnai Landtag 79 tagjából 4 volt a fejedelmek képviselője, 25 a nemességé, 25 burzsoá és 25 paraszti. Ám a nemesség önmagában bírta a szavazatok harmadát ott, ahol a döntés kétharmados alapon történhetett. Cornu 1968. 390. és 27. lábjegyzet.

⁶³ Marx 1957. 121.

⁶⁴ I. m. 118.

⁶⁵ Marx 1972. 15.

⁶⁶ I. m. 125–126.

⁶⁷ I. m. 134.

⁶⁸ Marx 1967. 270–271.

⁶⁹ I. m. 396–398.

⁷⁰ I. m. 274–278.

⁷¹ I. m. 440.

az viszont az ember jogfosztottságának felszámolására, vagyis a szükségletei szerint teljes⁷² ember megvalósítására, vagyis célja a feudalizmusban jogain keresztül, a kapitalizmusban pedig a munka elidegenítésén keresztül megtagadott Gattungswesen helyreállítása! Marx, mint mondtam, humanista volt, ám éppen ezért tudta, az ember történeti termék, kora társadalmisága vezeti: hogy erről számot adjunk, fel kell tárjuk e társadalom szerkezetét. Marx tehát a szűk értelemben vett emberképtől nagy expedícióra kellett induljon, hogy megért-tesse, mi teszi az embert⁷³ – és mélyen kint az óceánon már nem látszik a part.

Irodalom

- Althusser, Louis (1968): *Marx – az elmélet forradalma*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Balcescu Miklós (1950): *Balcescu Miklós válogatott írásai*. Budapest, Hungária Kiadó.
- Cornu, August (1968): *Marx és Engels 1814–1844*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Engels, Friedrich (1959): A kommunizmus alapelvei. *MEM* 4. k. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Engels, Friedrich (1958): A munkásosztály helyzete Angliában. *MEM* 2. k. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Fedoszejev, P.; N., Golman, L. I.; Malis, A. I. (szerk.) (1971): *Karl Marx: életrajz*. Budapest. Kossuth Kiadó.
- Gáspár László (1977): *A társadalmi gyakorlat szükségletei és az általános nevelés tartalma*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1959): A Kommunista Párt kiáltványa. *MEM* 4. k. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1957): Viták a falopási törvényről. *MEM* 1. k. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1967): A Tőke. *MEM* 23. k. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1972): A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *MEM* 46/I. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1981): Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. *MEM* 42. k. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Smith, Adam (1959): *A nemzetek gazdagsága* Budapest, Akadémiai Kiadó.

⁷² Értsd „a mindenoldalúan kifejlett ember”. Gáspár 1977. 52.

⁷³ Ez vezette félre szerintünk Althusst, valamint az, hogy a burzsoá robinzonádok magánvállalkozó-képében tévesen az „emberi lényeg” fogalmát vélte megdöntve látni. Vessük ehhez össze a Marx (1972) és a Marxizmus és humanizmus téziseit, in *Althusser*. 1968. 57–78.

Forradalom, kizsákmányolás és elidegenedés Marxnál

Miképpen kapcsolódik össze Marxnál a filozófia és a valóság forradalmasítása? Vagy másképpen: a valóság megváltoztatása milyen kapcsolatban áll a filozófia megváltoztatásával? Először, a marxi vállalkozás tömör összefoglalásával, ezt a problémát vázolom. Ezután a *kizsákmányolás* és az elidegenedés jelenségén keresztül a forradalmi filozófus, a forradalmi osztály és a burzsoázia viszonyrendjének néhány mozzanatát mutatom be. Itt mindenekelőtt arra hívom fel a figyelmet, hogy áthidalhatatlan konfliktus van a filozófus és a proletariátus pozíciói között. Végül röviden utalok az elidegenedés jelenkori totalizálódásának és a szubjektumpozíciók megváltozásának összefüggésére, vagyis egy olyan új típusú alávettség eluralkodására, ahol a proletariátus és a tőkés már nem szembenálló szubjektumok. Kezdjük tehát a marxi vállalkozás kontextualizálásával.

A filozófia Hérakleitosz óta tartó meggyőződése, hogy a valóságot a tudat kusza és homályos képzetei takarják ki, és a filozófus egyik legfontosabb feladata, hogy e képzetektől megszabadítsa a gondolkodást. Minden filozófia, hol közvetlenül, hol csupán közvetve, de megkísérel számot vetni azokkal a tényezőkkel, a gondolkodásnak azokkal az ellenségeivel, amelyek felelősek e homályos képzetekért és a valóság eltorzításáért. Ez természetesen együtt jár azoknak a szempontoknak a megadásával, amelyek képessé tesznek bennünket e képzetek leleplezésére és a valóság helyes észlelésére. A réginek hitt valóságot tehát új észlelés, új tudatállapot és egy új, immár kusza képzetekről mentes, tényleges valóság váltja fel. Marx számára a problémát az jelenti, hogy a filozófia újra és újra hasonló hibába esik: amikor a kritikától vezérelve a gondolkodás új perspektíváját hozza létre, csupán új eszmeruhába öltözteti, vagyis új módon takarja ki a valóságot, ahelyett hogy rákérdezne magára *a perspektíva feltételére* is, vizsgálat tárgyává tenné azt *az aktuális, itt és most konkrétan létező közeget*, amelyben az adott perspektíva felbukkant.¹ Így például a Marxszal kortárs kritikai filozófia, amennyiben egy nembeli lényegét állapít meg (a szeretetet vagy az egoizmust mint az emberi nem lényegét), és ezen keresztül leplezi le a tudat hamis univerzáléit, egyoldalú általánosítást végez, hiszen *A német ideológia* szóhasználatával élve, elvonatkoztat „a valóságos előfeltételektől”, vagyis attól *az aktuális, materiális*

¹ E megjegyzés és a bekezdés továbbiakban ismertetett gondolatainak alapját *A német ideológia* néhány alapelvetése szolgáltatja. (Marx 1974. 19–36.)

közegtől, ahol e gondolatok megszületnek. Az eddigi filozófiák tehát, beleértve az ifjúhegeliánusokat is, akiken keresztül Marx e jelenséget rendszerint ábrázolja, csupán a gondolkodás elvi feltételeit vizsgálták, anélkül, hogy megnézték volna, milyen konkrét adottságokban, *empirikus feltételekben* van lehorgonyozva a feltételeket felmutató szubjektum. Amikor gondolkodunk, már testtel, megtermelt javakkal és eszközökkel rendelkezünk, a természettel, a létrehozott tárgyi világgal és másokkal együtt fennálló olyan összetett viszonyokban élünk, amelyek kijelölik viselkedési és cselekvési kereteinket. A tényleges feltételek nem képzetek és gondolatok, hanem a gondolatokat lehetővé tevő materiális adottságok, amelyek, ahogy a szerző írja, „tisztán tapasztalati úton megállapíthatók”.

A marxi stratégia radikalitása tehát kétszintű: nem elégséges a képzetek feltételének kritikája, és e feltételeknek egy másik fogalommal vagy fogalmakkal történő helyettesítése, hanem rá kell kérdezni azokra a konkrét empirikus, materiális adottságokra és viszonyokra, amelyek magát e kritikát is lehetővé teszik, magát a kritikát gyakorló szubjektumot is pozícionálják. Ez vezet el a valóságot kitakaró képzetek és gondolatok materialista eredetéhez. A marxi kritika a kritika empirista kritikája, a feltételek *empirista-materialista feltételeinek* leírása, vagyis transzcendentális empirizmus. A filozófia forradalmasításának első lépése tehát egy új transzcendentális terület felfedezéséből áll. Ez a mező a valóság tényleges feltétele, amely a szubjektumok számára nem világban benne létként, hűsként vagy adományként, hanem termelőrendszerként jelenik meg: olyan gépezetként, amely képzeteket, élményeket és cselekvéseket konstituál. De sem a kritika, sem a transzcendentális folyamat mozgása nem áll le, és Marx a kritika egy további szintjét vezeti be. A gondolkodó, felismerve azt, hogy a materiális közeg egyik meghatározható és származékos elemévé válik, egy további tapasztalati mezőt fedez fel: a transzformáció lehetőségének, vagyis a történelemnek a mezejét. Ez teszi lehetővé mind a materiális közeg, mind önmaga változásának feltételét. E folyamatban a gondolkodó a szubjektivitás új pozícióját foglalja el, és új viszonyt alakít ki materiális közegével. Immár nem csupán úgy gondol e közegre mint képzetek és önmaga feltételére, hanem olyan milióként, amelynek szereplői, valamint a közöttük lévő viszonyrendek és törvényszerűségek ki vannak téve a változás folyamatának. A gondolkodó olyan transzcendentális mezőt fedez fel, ahol lehetővé válik a termelőgépezet megváltoztathatatlanak hitt feltételeinek a változása. Röviden: a filozófus azáltal teszi megváltoztathatóvá a világot, hogy képes felfedezni egy olyan mezőt (a történelmi materializmus mezejét), ahol lehetséges a változás. A 11. tézis működésbe lép.³ A marxi transzcendentális-gyakorlati empirizmus, szemben a kritikai hagyománnyal, három szubjektumpozíciót jelöl

³ „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassák.” (Marx 1983a. 11.)

ki: a filozófus, a tőkés és a proletár pozícióját. Azt is látni fogjuk, hogy a proletár és a tőkés pozíciója összeolvadhat (a tőke és az elidegenedés vonatkozásában). A tanulmány következő részében tehát e pozíciók közötti viszonyokat elemzem a kizsákmányolás és az elidegenedés jelenségein keresztül. Mielőtt továbblépünk, két előzetes megjegyzés kívánkozik a vizsgálódások elé.

Először is, leírásunk a marxi életműben virtuálisan megbújó, de a maga teljességében ki nem bontott tapasztalati (ha tetszik fenomenológiai) mozzanatokra, azok konfliktusára épít. Ezek közül mindenekelőtt két, jól ismert jelenség szembenállását próbáljuk értelmezni az azokat átélő szubjektum pozíciójából: a kizsákmányolás és az elidegenedés egymástól elkülöníthető alapélményeit. E kettő elkülönítése azért tűnhet furcsának, mert ugyanez a két jelenség, egy másik szinten, nevezetesen az őket lehetővé tevő struktúrák szintjén, egymás feltételeit alkotják. Tehát az az egyáltalán nem ritka helyzet áll elő, hogy ami fenomenális szinten szét tart (a kizsákmányolás és az elidegenedés jelensége), az a struktúra szintjén összetartozik, a következő módon: nincs értéktöbblet munkatöbblet nélkül (ez utal a kizsákmányolásra), miközben az értéktöbblet eleve feltétele a tőke logikájának (azaz a minden egyes szubjektumot általában kisajátító idegen hatalomnak), és persze fordítva, eleve a tőke logikájának működése hívja életre az értéktöbbletet, és ebből kifolyólag a kizsákmányolás szerkezetét. Így tehát elemzésünkben egy kettős kontraszt bomlik ki, a vizsgálódás elsődleges nyomvonalának fenomenális szembeállítás, valamint a fenomenális és strukturális szint konfliktusa.

Másik, talán triviálisnak tűnő megjegyzésünk, hogy az élményekre épülő elemzés nem elsősorban az életműből kiolvasható marxi intenciókat kutatja, hanem azokra a virtuális perspektívákra épít, amelyeket Marx maga nem jelölt ki explicit módon, de gondolatai ismeretében kijelölhetőek. Ezek fényében térjünk most át feljebb beharangozott következő témánkhoz.

A tőkés termelőrendszer látszólag több szinten fejti ki a hatását, ami a marxi elemzések sokszínűségéhez vezet. Ezért is válhat a marxi korpusz közgazdasági, filozófiai, politikai kísérletek, tudományos, strukturalista vagy éppen történeti megközelítések egyvelegévé. E sokszínűséget ugyanakkor keresztbemetszi a marxi életművön végighúzó két eltérő, a szubjektivitásokat játékba hozó mozzanat; két, a tőkés termelőrendszert a mai napig problematizáló, a szubjektumot cselekvésre késztető elem, melyek alapján a kísérletek és megközelítések is vezérfontalat kaphatnak: ez a *Kéziratoktól A gothai program kritikájáig* nyomon követhető kényszerítő elem a *szükségletek* és *képességek* problémája. A termelőrendszer annyiban válik elméleti-gyakorlati problémává, amennyiben mind a szükségletek kielégítésében, mind a képességek minden irányú kibontakoztatásában gátakat állít a szubjektum elé, eltérő gátakat, eltérő szubjektumpozíciók elé: a tőkés egyrészt folyamatosan energiát, erőt vesz el a munkástól, a profit érdekében tehát

szükségleteket von el, másrészt, egy másik szinten, a tőke komplex struktúrája az, amely behatol a szubjektumok életébe, uralma alá hajtja, és irányítja azokat, képességeinek határokat jelöl ki. Ezeket a valóságunkat átható, és az élmény szintjén is megjelenő mechanizmusokat hívja Marx kizsákmányolásnak és elidegenedésnek. Ez újabb problémát vetít előre, amely aztán az egész marxista hagyományon végighúzódik: egyrészt e mechanizmusok széttartanak, amennyiben eltérő élményeket és eltérő cselekvéseket vonnak maguk után, másrészt egymás pozícióit megérteni képtelen szubjektumokat kreál. A kizsákmányolás „csupán” a proletariátust, míg az elidegenedés a tőkés társadalom minden tagját érinti, bár eltérő szinteken. De mit értünk pontosan e kijelentések alatt?

A kizsákmányolás, vagyis az egyén erejének és életidejének a tőke érdekében végzett kihasználása mindenki számára látható formában nyilvánul meg: a munkás elembertelenedett életében. Ez a hozzáférés azonban az élmények szintjén közvetíthetetlen a kapitalizmus tagjai között. A polgári és egyéb rétegek ugyan könnyedén felismerhetik magát a jelenséget, léthelyzetük azonban elzárja az utat annak átélésétől vagy az abból fakadó lehetséges cselekvésektől. De mi a proletár megoszthatatlan alapélménye? Nem a nyomor és nem is a relatív jólét, hanem a lét és nemlét közötti oszcilláció. Ez pedig a proletár kettős kényszeréből fakad.

A proletárok hobbesi–spinozai *conatusok*, amennyiben csak rájuk jellemző, meghatározott léthelyzetükben életük, létük fenntartására törekcszenek, a léthelyzetükből fakadó módon. Ez azt jelenti, hogy a kapitalista termelési viszonyok között folyamatosan termelniük kell, hiszen, ahogy a *Kiáltványban* olvashatjuk, „csak addig élnek, amíg munkát kapnak”.³ A proletár tehát az adott termelési közegben fennálló termelési kényszer rabja. Minél inkább feláldozza magát a tőkésnek (azaz szükségleteit minél lejjebb szállítja), annál nagyobb eséllyel termelhet tovább (hisz annál olcsóbb a tőkésnek), ugyanakkor szükségletei megvonása veszélyezteti termelőerejét, közvetve pedig életét. A proletár élményét tehát e szükségletek folyamatos és kiszámíthatatlan ingadozása határozza meg (a kevesebb és a több között). Ez a proletár tapasztalatában a kimerültség és ingerültség, a megalázottság és harag, a gyengeség és dühkitörés kettőseiben jelenik meg. A proletár termel, mert élni akar, de amennyiben a termelés nem garantálja szükségleteit (amit aztán visszaforgat a termelésbe), harcba száll értük: a magasabb bérért, a jobb életkörülményekért, a kevesebb munkaidőért stb. De affektusaikhoz hasonlóan még maguk a sztrájkok, így a harcok is kétélűek: a sztrájkok egyszerre foglalják magukba azt az igényt, hogy tovább termelhessenek, azaz tovább asszisztáljanak kizsákmányolásukhoz (hiszen a jobb körülmények, a magasabb bérezés követeléseit ezt jelentik), és egyszerre utálnak a termelőgépezet, azaz az aktuális valóság összeomlásának lehetőségére.

³ Marx–Engels 1983b. 142.

A proletár a munka tagadásában a termelés másik szintjét sejtí meg: a fennálló termelési módtól különböző valóságot. Egy ismeretlen másik világot. A negáció egy afirmációra utal.

Egyedül a proletariátus az az osztály, amely a kizsákmányolás megtapasztalójaként a leginkább ki van téve termelőereje kimerülésének, azaz létfenntartása ellehetetlenülésének, így a leginkább képes lehet arra, hogy más lehetősége nem lévén, *conatus*ának, azaz törekvésének eleget téve az aktuális termelési viszonyokat szétzilálja, vagyis a forradalom mellett tegye le a voksát. Marx a *Kiáltványban* történeti tényként kezeli, hogy a proletariátus kapitalista életfeltételei megszűntek, és hobbesi érvet használ a forradalom szükségességére, és a proletariátus hatalomátvételére: „A burzsoázia – ahogy írja – képtelen az uralkodásra, mert képtelen arra, hogy rabszolgájának létét akárcsak rabszolgaságának keretében is biztosítsa.”⁴ Marx tehát Hobbes következő üzenetét közvetíti: azzal a szuverénnel szemben, aki a társadalom tagjai számára nem képes az élet fenntartását biztosítani, szükségszerű az ellenállás, a forradalom.

A proletariátus tehát a kizsákmányolás tapasztalatának következtében forradalmi potenciált hordoz, és pszichológiai-történeti értelemben olyan szubjektum, amely alkalmas a termelési viszonyok megváltoztatására. Ugyanakkor magányos szubjektum marad, nem csupán azért, mert törekvései szükségképpen privátak, mások számára átléphetetlenek (saját, más szubjektumra nem jellemző léthelyzetének eredményeképpen), de azért is, mert céljaik korlátozottak: a történeti proletariátus *a szükségletei kielégítéséért küzd*, és nem a képességek minden irányú kifejlesztéséért. Ennek következtében a képességek kifejlesztésének gátat szabó tőkés struktúrák, sőt maga az elidegenedés kevésbé izgatja, beéri a szükségletek kielégítésével (ahogy ez aztán a történeti proletariátus esetében be is következik, például a jóléti állammal való paktumában). A proletariátus összességében kettős korlátoltság alatt áll, amely megkérdőjelezi a forradalom sikerét: egyrészt, mivel pozíciójából fakadóan sem a tőkés termelőgépezet törvényszerűségeivel, sem azok valós erejével, sem azok történetiségével nincsen tisztában, a kapitalizmus problémái és a problémákból kivezető lehetséges utak nem jelennek meg a proletárpozíció fókuszában (például a képességek kifejlesztésének kérdése). Másrészt, ami talán még súlyosabb problémákat vet fel, léthelyzete és ebből fakadó *conatus*a, törekvése nem esik egybe a filozófus léthelyzetéből következő törekvésekkel. Hiába ismerik fel mások a proletariátus érdekét, ha annak *conatus*a mást diktál. Amennyiben mások érdekeinek szolgálatában áll, például a kommunizmust megjövendőülő filozófus bűvöletében, csupán a kizsákmányolás típusa változik meg (a gazdasági kizsákmányolás helyét az ideológiai kizsákmányolás veszi át), de a lényegi alapstruktúra, amely problémáját okozza, megmarad: a proletariát-

⁴ I. m. 147.

tus, mások törekvéseinek megvalósításáért lemond önmaga törekvéseiről. Most térjünk át az elidegenedés kérdéskörére.

Ehhez kezdjük az idegen és az elidegenedés jelentéseinek tisztázásával. Az idegen a filozófia, különösen a fenomenológia nyelvén olyan paradox fenomén, amely megjelenését hozzáférhetetlenségében nyilvánítja ki, azaz olyan jelenség, amelyet a szubjektum számára elvileg sem lehetséges kimerítően megérteni vagy elsajátítani. Így például a másik idegensége abban áll, hogy miközben megjelenik, elvileg kizárt, hogy valaha is elfoglalhassam azt a pozíciót, amelyet ő vesz fel (nem láthatom a másik pozíciójából a világot), vagyis a másik mindig hordoz egy önmagamhoz képesti többletet, megfoghatatlanságot, idegenséget. A tárgyiség különféle formái tehát tipikusan nem idegenek. Egy épületet, egy cselekedetet vagy egy elméletet elvileg megérthetünk, és rendszerint meg is értünk.⁵ Az elidegenedés ugyanakkor fordított utat jár be, mint az idegen: olyan nem megjelenő, láthatatlan jelenségre utal, amely a szubjektumot, tudta vagy szándéka ellenére, ilyen vagy olyan formában, de hatalmába keríti, és többé vagy kevésbé kisajátítja, irányítja. Itt tehát nem a szubjektum kisajátítási kísérletének kudarcára esik a hangsúly, hanem a valóságnak arra a mozzanatára, amikor a szubjektumot sajátítják ki. Az elidegenedés tehát olyan jelenség, ahol a szubjektum el van választva attól, ami, vagy ami lehetne: az elidegenedés tehát a szubjektum ontológiai alapviszonyát feszegeti. Többek között ez magyarázhatja visszatérő jelenlétét a gondolkodás történetében, Spinozától, Rousseau-n és Kierkegaard-on át egészen Freudig. Az elidegenítő elem is sokféle lehet: negatív affektusok, jogok megvonása, döntésképtelenség, elfojtott vágyak stb., ahogy fenomenális tünetei is változnak: intenzitáshiány, élménykeresés, sodródás, neurózisok stb.

Az elidegenedés marxi fogalma, amelynek értelme és jelentősége az életműben, és aztán a marxizmusban is állandóan változik, általánosságban arra a jelenségre utal, ahogy a kapitalista termelőgépezet törvényei behatolnak a szubjektum életébe, kisajátítják, és elválasztják azoktól a viszonyoktól, amelyek önkifejlesztése feltételei. (A *Kéziratok* szerint munkája termékétől, saját tevékenységtől, nembeli életétől és a többi embertől.⁶ Az elidegenedés marxi változatából két lényegi pontot érdemes kiemelni, amely szembeállítja a kizsákmányolással, és részben elkülöníti az elidegenedés egyéb, spinozai, rousseau-i stb. változataitól is: egyrészt a kapitalista termelőgép totális, azaz természetéből fakadóan igyekszik mindent áthatni és mindenhova befurakodni, másrészt, és talán ez még ijesztőbb, már alig vagy egyáltalán nincsenek fenomenális tünetei, azaz láthatatlan és alig érzékelhető. Ebből kifolyólag pedig cselekvésre se késztet. Jól látható, a

⁵ Az idegen meghatározásához lásd Waldenfels: Felelet arra, ami idegen. *Gond*, 20. szám, 1999, 7–8.

⁶ Marx 1977. 9–103.

fenomenalitás szintjén mennyire különbözik az elidegenedés a kizsákmányolástól, amely látható és átélhető, a szubjektumok szintjén szelektál (csak a proletárokat érinti), miközben gyakorlati módon aktiválja azokat.

Az elidegenedés jelenségében tehát, szemben a kizsákmányolással, a kapitalista termelőrendszer minden tagja érintett, nem csak a proletár. De a szubjektumot nem szólítja fel a termeléshez elengedhetetlenül szükséges energiák pótlására, sőt, általában semmilyen konkrét, gyakorlati cselekvésre, hiszen az elidegenedés közvetlenül nem veszélyezteti a létfenntartást. Ennél rafináltabb: elnyújtott, hosszú agóniát ígér, a szubjektum lassú elsorvadását. A problémán való töprengés, amennyiben felismerték, persze kényszerítő, ha nem is a spontán gyakorlati, hanem a teoretikus tevékenység számára: ennek alanya nem a proletár, hanem a problémát felismerő személy, jelen esetben a kritikai filozófus. Az elidegenedés tehát a következő kérdéssel szembesíti a gondolkodó szubjektumot: milyen viszonyok, adottságok tettek azzá, ami vagyok, mi választ el attól, ami lehetnék, és miképpen válhatnék mássá, mint amilyen vagyok? Ehhez meg kell vizsgálni a termelőgépezetet, a termelőgépezet és a szubjektum viszonyát, és a megfelelő pontokon javításokat kell végezni rajtuk. Ez utóbbi kivitelezése a filozófus számára maga is újabb probléma (különösen annak a tükrében, hogy a változtatáshoz már nem számíthat a proletárra).

A nehézséget tehát az adja, hogy az elidegenedés és a kizsákmányolás a fenomenalitás szintjén más szubjektumokat, továbbá a szubjektív létmód más szintjeit érinti, és a belőlük fakadó spontán cselekvések is eltérőek. A szükségletek kérdése csak a proletárt érinti, a képességek kibontakozásának hiánya pedig hiába érinti a proletárt, nem befolyásolja *conatus*-át. A reflexió egy sajátos formájának szubjektuma képes átlátni a kapitalizmus működésmódját, képes meghatározni azokat a pontokat, amelyek megakadályozzák az egyéni képességek kibontakozásának és a szükségletek kielégülésének optimális megvalósulását, ugyanakkor nem képes a kapitalizmus megváltoztatására, ahhoz rá van utalva egy tőle eltérő pozícióra. A proletariátus, bár rendelkezik forradalmi potenciállal, léthelyzetéből fakadóan a teljes elidegenedés felszámolásában csak addig érdekelt, amíg nyomora szembeszökő, ráadásul nem ismeri a megfelelő támadási felületeket sem (mit, hogyan és miért kell átalakítani).

A filozófus és a proletariátus tehát egymásra vannak utalva, hiszen közös érdekük a kapitalista viszonyok elembertelenítő viszonyainak megszüntetése, ugyanakkor problémáik más szinten jelentkeznek, hiszen a szükségletek kitarakják a képességek, a képességek pedig a szükségletek kérdését. A marxi kritikai filozófia gyakorlati mozzanata, azaz a valóság megváltoztatásának programja tehát az a kísérlet, hogy a szubjektivitás e két régiója egy további szinten egymásra találjon, létrejöjjön közös platformjuk: egy gyakorlati interszubjektív mező.

A kommunista mozgalom története könnyen olvasható úgy, mint e két szubjektum ellentétét felszámoló kísérletek gyakran kínos epizódjainak sorozata. E kísérletek több formációban felléptek: Lenin és Luxemburg, Sztálin és Trockij ellentétében vagy abban a sémában, amikor a proletárrá vált nép egy értelmiségi vezetésével az értelmiség ellen fordul (Mao, Pol Pot).

Marx az 50-es évektől egyre inkább eltávolodik a kizsákmányolás felszámolásának forradalmi elméletétől. Ahogy ismert, e modell háttérbe szorulásában a 48-as forradalmak kisiklása mellett az a történelmi tapasztalat is motiválta, hogy a kizsákmányolás fenomenális karaktere, a proletár nyomorának és kiszolgáltatottságának megjelenése fokozatosan csökkent, és a szükségletek kielégítésének tartós fenntartása egyre inkább lehetővé vált: a kizsákmányolás tehát már egyre kevésbé tartalmazott forradalmi potenciált. Ugyanakkor Marx történeti érzékenységét bizonyítja, hogy egy ezzel párhuzamos folyamatot is észlel: a tőke elidegenítő mechanizmusának extenzívebbé és intenzívebbé válását, vagyis azt a jelenséget, hogy a tőke struktúrája a termelőrend minden tagját és egyre mélyebben áthatja. Ez magyarázza, hogy Marx figyelmét egyre inkább a tőke kiterjedt és komplex struktúráinak elemzése köti le, az egész társadalom áruforma alapján zajló, így önmagától elidegenedő szerveződése. Míg Marx korai korszakában az elidegenedés nem egyforma veszélyt jelent az eltérő pozícióval bíró szubjektumokra,⁷ *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalaitól* e pozíciók lassú relativizálódása veszi kezdetét. Bár a régi töréspontok természetesen fennmaradnak, így például az értéktöbblet továbbra sem lehetséges a munkatöbblet nélkül (vagyis profitkizsákmányolás nélkül), új front alakul ki: az elidegenítő mechanizmusok és a társadalom tagjainak szembenállása. Az áruforma és a belőle fakadó elidegenítő mechanizmusok már minden egyént, legyen az tőkés vagy proletár, egyformán fenyegetnek. A tét már nem a szűkösség és az élet fenntartása, az elidegenedés fokozódásával a társadalom tagjai önmagukat veszíthetik el. *A tőke* elemzésében az áru (avagy a tőke) fétisként jelenik meg, azaz formája maga illúzió, de, szemben a kanti transzcendentális illúziókkal, konstitutív illúzió, azaz képzeteket, cselekvéseket, végső soron szubjektumokat hoz létre. De mivel e szubjektumok eleve egy illúzió teljesítményei, torzultak, zavartak. A kései Marxnál a tőke önmaguktól elidegenedett szubjektumok elidegenedett közösségét teremti meg.⁸ E folyamat elemzése új szakaszába lép azokkal a Marx utáni kísérletekkel, amelyek *a tőke új megjelenési formáit* és

⁷ „A vagyonos osztály és a proletariátus osztálya ugyanazt az emberi önelidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát...; a második osztály megsemmisülni érzi magát...tethetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne.” Marx–Engels: *A szent család. MEM.* 2. kötet. 34. Idézi Lukács György in *Történelem és osztálytudat*. Budapest, 1971, Magvető, 421.

⁸ Ehhez: Marx. *A tőke*. Budapest, 1955, Szikra, 76–87.

az elidegenedés térnyerését elemzik. Lezárásként, e kísérletek pusztá felvillanásával, arra utalunk, hogy a tőke extenzivitása és intenzivitása mellett annak egy további karakterére, alakváltó potenciájára, továbbá e három jellemzőjének összekapcsolódására is érdemes figyelni.

Mint köztudott, Marx áru-fétis-elemzését és a hozzá kapcsolódó elidegenedés-problematikát először Lukács emeli új szintre.⁹ Felismerésének jelentőségét az adja, hogy a szerző az áruforma totalizálódását a különféle racionalizációs mechanizmusok tökéletesedő eljárásaihoz kapcsolja (a termék és a termelési folyamat feldarabolódásának és specializációjának, így átláthatóságának és tervezésének fejlődéséhez), amelyek jellegükénél fogva – amennyiben egyrészt egzsakt, pragmatikus elveknek, másrészt a kapitalizmustól függetlenül létező egyetemes elveknek tűnnek fel – hatékonyabban és észrevétlenebbül képviselhetik a tőke és a tőkés érdekeit, mint ahogy maga a profitéhségét rövid távon csillapító, kizárólag a saját érdekeit előtérbe helyező tőkés vagy épp a pillanatnyi szükségleteire fókuszáló munkás képviselné. Hatékonyabban, amennyiben a racionalizációs technikák egzsakt, átlátható, tervezhető stratégiákat kínálnak a tőkének, és észrevétlenebbül, hisz a racionális kalkuláció csupán *képviseli* a tőke érdekeit, nevezetesen az árutermelést, de nem hivalkodik azzal, hogy maga is a tőke mozgásának egy mozzanata (sőt, mivel a kalkulatív racionalitás az intézmények minden területére beférkőzik, mindent áthat és próbál kisajátítani, nehezen érhető tetten a tőkével való intim és rendkívül sikeres szövetsége, ahol mindkettő extenzivitása és intenzitása növekszik).

Foucault, amikor a fegyelmezés és a fegyelmező társadalom elterjedését összekapcsolja a kapitalizmusban megjelenő hatékonyság növekedésének igényével,¹⁰ talán nem is sejti, hogy a marxi áru-fétis problémáját és az elidegenedést is új fényben mutatja fel. Foucault-nál a tőke teljes alakot vált, a termelés és hatékonyságának növekedése immár a felügyelet és fegyelmezés alig látható, szubtilis technikáin keresztül valósul meg (az idő, a tér, az emberi testek felosztásán keresztül, a biopolitika technikáiban), a mikro- és makropolitika válik a tőke *képviselőjévé*, de anélkül, hogy e képviselő közvetlenül utalna a tőkére. A tőke struktúrája nem csupán totalizálódik, és egyre mélyebbre hatol a társadalomba, de immár alakváltásokra is képes: a kalkulatív racionalitáson túl az egész társadalmat átható normák és fegyelmező mechanizmusok mátrixán keresztül is képes érvényesülni, és az emberi (munka)erőt nemcsak a gyárban, hanem az élet minél több szintjén – az iskolától a börtön át a kaszárnyákig – kiaknázni, és integrálni a termelés egy általánosabb rendjébe). Ez azt jelzi, hogy elveszíti a Marxnál még létező (áru, csere, értéköbbllet stb.), Lukácsnál pedig közvetetten (a kalkulatív

⁹ Lukács 1971. 320–360.

¹⁰ Foucault 1990. 299–301; uő. 1996. 145–146.

racionalitáson keresztül) felismerhető referenciapontokat (a kalkulatív racionalitás az áru, a csere, az értéktöbblet stb. érdekében működik). Ha e három szerzőre mint kora kapitalizmusának három diagnosztájára tekintünk, azt láthatjuk, hogy a tőke működését egyre átteleesebben fogják fel. Ha pedig összefüggő történeti sorba rendezzük a diagnózisokat, e folyamat tanulsága éppen az, hogy a tőke folyamatosan változtatja alakját és működési mechanizmusait, vagyis szubsztanciátlan és cseppfolyós. E sajátosságai pedig épp a tőke működésének észlelhetetlenségét, követhetetlenségét fokozzák. A tőke totalizálódásának és cseppfolyóosságának mozzanatai értelemszerűen az elidegenedés fokozódására utalnak. E folyamat vajon végződhet-e a szubjektum teljes elidegenedésével? És mit is jelentene ez pontosan? Egy olyan szervezett formát öltött totális hatalom működését, ahol megszűnne az ellenállás elgondolásának lehetősége is? A géppé váló embert, aki teljesen elfelejtette szubjektumát, s már képtelen észlelni azokat az erőket, amelyek létrehozzák és irányítják? Valóban lehetséges ez? Vagy épp fordítva: nem válik-e az elidegenedés s vele a tőke működésének intenzitása és extenzitása olyan mértékűvé és olyan sűrűségűvé, hogy egy újfajta kizsákmányolás fenomenális karaktereit mutassa, és ezzel egy új forradalmi potenciál alapjává váljon?

Irodalom

- Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés*. Budapest, Gondolat.
- Foucault, Michel (1996): *A szexualitás története*. Budapest, Atlantisz.
- Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- Marx, Karl (1955): *A tőke*. Budapest, Szikra.
- Marx, Karl (1977): *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1983a): Tézisek Feuerbachról. In K. Marx – F. Engels: *A német ideológia*. Budapest, Magyar Helikon.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1974): *A német ideológia*. Budapest, Magyar Helikon.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1983b): A Kommunista Párt kiáltványa. In K. Marx – F. Engels: *Marx–Engels válogatott művei*. Budapest, Kossuth Kiadó, 137–164.
- Waldenfels, Bernhard (1999): Felelet arra, ami idegen. In *Gond*, 20. szám. 5–17.

VI. Párhuzamok

A fiatal Marx és a korai társadalomtudomány(ok).
A Gesellschaftsspiegel Marx, Hess és Engels pályáján

Moses Hess szellemi és politikai jelentőségének erőteljes felértékelődése szükségszerűen írja elő, hogy egyre újabb szempontokból tegyük mérlegre 1848 előtti tevékenységét is. Ez annál is inkább sürgető, s a szó szoros értelmében jelen korszakunk történelmi pillanatától diktált lehetőség, hiszen az összes Marxszal kapcsolatos közelebbi és távolabbi problémát a marxizmus másfél évszázados hegemoniájának idején érdemben kizárólag Marx, de valójában a mindenkori hivatalos Marx-értelmezés szemével vizsgáltak. Ha ezt az érdeklődési és kutatási irányt Hessen szeretnénk demonstrálni, akkor igen röviden azt mondhatnánk, hogy ez a meghatározó irányultság Hess munkásságát részben „szükségszerűen” rántotta ki mindenkori eredeti szövegösszefüggéséből, másrészt ugyancsak magától értetődő módon csak a Marx holdudvarában kialakuló második vonalban biztosítottak számára helyet. Arról a harmadik esetről már nem is beszélve, hogy örökkévalónak tűnő hallgatás vette körül azokat a témaköröket, amelyekben Hess úgy állt szemben Marxszal, hogy annak a különbségnek vagy szembenállásnak a későbbi korok felől szemlélve olyan olvasata is lehetséges volt, amely szerint netán éppen Hessnek adott volna igazat a történelem.¹

E kapcsolat alaposabb megismerése érdemi módosulásokat hozhat Marx helyes értelmezésében is. Mindezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a fiatal vagy az érett Marx fejlődéstörténetének vonulatát ne tartanánk elégséges mértékben feltártnak, de az elfogadható fő vonulat még igen sok fel nem tárt összefüggést takarhat. *Ha egy régi fényképen képzelnénk el a kutatás helyzetét, az egyre nagyobb nagytítások egyre gazdagabb mikrovilágba vezetnének bennünket, mely mikrovilág igen sok összefüggésében őrzi Hess és az „igazi szocializmus” lábnyomait is.* Mindehhez tartozik, amit teljes horderejében csak a 40-es évek filozófiájával foglalkozó

¹ Horst Lademacher igen szofisztikált hangnemben próbál valamelyes igazságot szolgáltatni Hessnek és az „igazi szocialistáknak”, amit nyelvi választékossága miatt szívesebben idézünk németül: „Es ist dabei nicht zu verkennen, dass Marx' Anspruch auf gültige Erkenntnis gegenüber einem Kreis eigentlich systemlosen sozialpolitischen Wollens nicht nur die Zeitgenossen, sondern auch die historiographische Nachwelt beeindruckt hat; unterzog man sich doch später kaum noch der historischen Erklärung einer wissenschaftlich diskreditierten Gruppe, die gerade in ihrer heterogenen Zusammensetzung manch reizvolles Bild bot.” Horst Lademacher, Einleitung. In Moses Hess: *Ausgewählte Schriften*. Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher. Wiesbaden, é. n. Fourier Verlag, 7.

történetírók tapasztalhattak, hogy éppen e mikrovilág hozzáférhetősége megnyírt hiányos és törékeny: gondolunk a szövegkiadások, a levelezések, a kritikai kiadások, a politikai közeg, a cenzúra forrásanyagainak hiányaira.

Az ebben a korban lehetséges számos kapcsolódási lehetőség közül mindeképpen az úgynevezett „igazi szocializmus” a legismertebb és a Hess-t is legjobban definiáló mozzanat. Az „igazi szocializmus” filozófia- és eszmetörténeti, sőt, politikatörténeti jelentősége az, hogy megmutatja: lehetséges volt közvetlenül Feuerbachtól eljutni nemcsak szocialista elmélethez, de valóságos, szocialisztikus mozgalomhoz is. Az imént ismertetett Marx-központú felfogás nemcsak nem számolt komolyan egy Feuerbach-féle szocializmussal, azaz az „igazi szocializmussal”, de szélsőségesen hanyagolta el a fiatal Marxra gyakorolt Feuerbach-hatást, s ezáltal a maga valóságos filozófiai sokszínűségében magát a teljes Feuerbachot is. Így jutunk el ahhoz a „természetes” következményhez, hogy az a Moses Hess, akit (egyébként helytelenül) majdnem kizárólag mint az „igazi szocialisták” reprezentánsát tudták elképzelni akkoriban, maga is periférikus figura. Így működik egy önbeteljesülő jóslat: a megválasztott megismerési irány kialakítja a kutatás tárgyát is.

Nem itt van a helye annak, hogy megpróbáljuk helyére tenni Feuerbach kivételes kiteljesedését Marx esetében, amely, ha egyszer elfogadjuk az egész filozófiai korszaknak Hegelből való kiindulását, ebben az időben akár még a Hegel-hatásnál is erősebbnek volt tekinthető. Marx minden bizonnyal az „igazi szocializmussal” sem állhatott olyan ellenségesen szemben, mint később. 1845 elejéig Marx, Engels, Hess (sőt, még Heine is) viszonylagosan találtak közös metszetet ebben a feuerbach-i szocializmusban. Különlegesen is értékes dokumentum ezért Engels 1844 decemberére datált írása az *A kommunizmus Németországban*-sorozat második darabja, ahol Feuerbach és a létező kommunizmus valóságos kapcsolatát így jellemzi:

„A legfontosabb tény (!) azonban, amely legutóbbi levelem óta tudomásomra jutott, az, hogy dr. Feuerbach, jelenleg Németország legkiválóbb filozófiai géniusza (!), kommunistának vallotta magát. Egyik barátunknak, aki nemrégiben meglátogatta magányos falusi otthonában [...], kijelentette, hogy meggyőződése szerint a kommunizmus csupán szükségszerű következménye az általa hirdetett elveknek (!), és hogy a kommunizmus valójában csupán *gyakorlata* annak, amit ő elméletileg már régen hirdetett [...] Ilymódon a német filozófusoknak – akiknek legkiválóbb képviselője Feuerbach – és a Weitling által képviselt német munkásoknak az egyesülése, amelyet dr. Marx egy évvel ezelőtt megjósolt, csaknem megvalósult. Ha a filozófusok velünk

gondolkodnak, és a munkások velünk harcolnak, van-e még akkor földi erő, amely elég erős ahhoz, hogy haladásunknak gátat vessen?”²

Az „igazi szocializmus” már jóval 1848 előtt, jóval Marx kommunizmusképének egyes állomásainak egymásutánja előtt rendkívül élesen határozta meg az európai szocializmus legnagyobb dilemmáját. Az egyébként, hogy ez a *határkijelölés* éppen Feuerbach által jöhetett létre, majd hogy ezt a határkijelölést Marx egy ismételt Hegelhez való fordulással dönti meg, mély szimbóluma a filozófia különleges szerepének ebben a folyamatban.

E *határkijelölés* filozófiai hátterét a feuerbachi elidegenedésmélet, majd az annak megszüntetését is tartalmazó feuerbachi antropológia tartalmazza.

Tartjuk az elidegenedési elméletet filozófiailag olyan erősnek, hogy abból érdemileg az összes társadalmi és történelmi korszakra nézve lehessen forradalmi következtetéseket levonni, hiszen maga az elidegenedés s az abból kiutat jelentő nembeli antropológiai humanizmus, a másik ember szeretete, a szeretet törvénye és etikája, azaz az elidegenedés szerepéből felszabaduló energiák maguk is forradalmasodhatnak, és politikai konzekvenciákhoz is vezethetnek. Így gondolták az „igazi szocialisták” is, és így gondolta valószínűleg maga Hess is.

Marx és Engels kettős kritikát alkalmaz. Ismert kritikájában Marx mindekelőtt az „igazi szocialisták” filantrópiáját, idillikusnak bélyegzett gondolkodását támadja, miközben gondosan felhívja a figyelmet arra, hogy ez az irányzat ezért békülékeny, és belesimul a fennálló hatalomba. Figyelemre méltó egyébként, hogy a Hess-szel érdemileg hosszan szolidaritást vállaló Engels az „igazi szocialisták” működésének másik szolamát választja célpontul. Ő nem az általánosságok síkján támad, de az igazi szocialisták számos, mára elfelejtett publicistáját és más tollforgatóját bírálja, azzal az egyszerű érveléssel, hogy azok középszerű, színvonalatlan emberek.

A szakítás időpontját legjobban 1845 márciusa szimbolizálhatja, amikor Marx megírja a *Feuerbach-téziseket*. A nagy filozófia szempontjából ez világos korszakváltás, az univerzális történetfilozófia vagy akkori fogalmával, a „materialista történet szemlélet” kialakulása.³ De világos politikai, társadalmi és társasági szakítás is ez a szöveg, hiszen még 1844 decemberében Engels – Marxot is megidézve – lázasan tesz hitet nemcsak a feuerbachi szocializmus mellett általában, de e szocializmus biztató gyakorlati működéséről, e mozgalom izmosodó politikai jövőjéről is.

² Marx – Engels 1958. 484. (Kiemelés az eredetiben és felkiáltójel. – K. E.) Újabb kérdést, új válaszok szükségzerűségét veti fel, miért utasítja vissza Feuerbach egyszer 1848 előtt és egyszer 1848-ban Marx együttműködésre szólító felkérését.

³ Lásd erről Kiss Endre: *Marx lábnymai ... és átváltozásai*. Budapest, 2013, Gondolat.

Az ismert marxi kritikában az elidegenülésből, a nembeliség újra elsajátításából kinövő kommunisztikus gondolat filozófiailag nem kerül kifejtésre, ahogy megcáfолásra sem. Így olyan sajátos helyzettel találjuk szemben magunkat, hogy a nyilvános viták során egyik oldalról sem kerül szóba a legfontosabb kérdés: *a határ kijelölésének kérdése, a gyakorlati szocializmusok meghaladhatatlan dilemmája, a forradalmak problémája.*

Miközben, a hagyományban meghatározó szerepet játszó kritikában Marx kispolgári szentimentalizmussal vádolja az „igazi szocializmust”, nem hangsúlyozza rögtön az ellentétét, a forradalmi program politikai konzekvenciáját, azaz a forradalmi hatalomátvétel kérdését.

Ezzel jutunk el az igazi szembeállításához, amelynek egyik pozícióját az „igazi szocializmus”, a feuerbach kommunizmus, a nembeliség visszaállítása, az elidegenedés megszüntetése, azaz az *etikai szocializmus* határozza meg. Az etikai szocializmus áll szemben Marx forradalmi felfogásával. Az egyik oldalon áll a *végigvitt humanizmus egyenlő naturalizmus egyenlő kommunizmus* programja, a másik oldalon egy olyan politikai forradalom elképzelése, amely már nem garantálja az etika mindennek fölött való érvényesülését.

Marx és az „igazi szocializmus” viszonya ezért *nem filozófiai* kérdés. E két út közötti választás nem az „igaz-hamis”-szembeállítás egyik esete. Még akkor sem az, ha Marx éppen az ismét felfedezett Hegelre támaszkodva megpróbál ebből filozófiai problémát csinálni, és a *Feuerbach-tézisekben*, az univerzális történelem-elméletében meghaladja Feuerbachot. Az *ismert összefüggéseket itt igen röviden összefoglalva*: Feuerbach meghaladása a filozófia meghaladása, azaz a „filozófia vége”.

Marx filozófiával haladja meg a filozófiát. Az univerzális történetfilozófiának („materialista történet szemlélet”) a *Feuerbach-tézisekben* is elégségesen jelenvaló elemeivel haladja meg Feuerbachot, majd ez a „filozófiai” meghaladás egyben a filozófia „vége” is lesz, azaz nem új filozófia. Ezzel az a kivételesen izgalmas helyzet jön létre, hogy Marx pozíciója egyszerre filozófiai (univerzális történetfilozófia, és ami abból keletkezik) és egyszerre nem-filozófiai (most van vége a filozófiának, azaz uralkodik az „objektív”, a helyes tudat alapján végzett cselekvés). Tehát a „világ megváltoztatása” az ismert tézis szerint *filozófiai álláspont és filozófia utáni is egyszerre.*

Ezért az etikai szocializmus és a forradalom közötti különbség is egyszerre filozófiai és nem-filozófiai. Marx nyilván nem tudatosan ezzel a kettősséggel vágja ki magát a forradalom etikai-humanisztikus dimenziójának kutyaszorítójából. A forradalomnak azért nincs etikai-humanisztikus dimenziója, mert az etikai-humanisztikus dimenziót meghaladta az univerzális történetfilozófia (de az univerzális történetfilozófia etikai-humanisztikus dimenziójára lényeges tárgyi okokon kívül azért sem lehet rákérdezni, mert vége van a filozófiának).

Ez következik tehát a *Feuerbach-tézisekből*: az *etikai szocializmus és a forradalom közötti különbség nem filozófiai probléma*. De ez az érv vissza is hullik Marx fejére. *Ha ugyanis nem filozófiai probléma, akkor az is közömbös lehet, hogy miben haladta meg az univerzális történetfilozófia („materiális történet szemlélet”) Feuerbach naturalista humanizmusát.* A filozófia végének tézise itt hirtelen meghatározó, pragmatikus, filozófiai és etikai szempontból „területen kívüli” helyzetbe kerül. A humánus szocializmus mögött álló filozófiát Marx meghaladta, az új filozófia (az univerzális történetfilozófia) nem vezethet el bizonyosan éppen a humánus szocializmushoz. De immár nincs is szükség filozófiára, ami azt is jelenti, hogy a forradalmi cselekvést pozitívan nem kell megalapoznia filozófiának, a filozófus szerepet vált.

Éppen mivel az *etikai szocializmus és a forradalom közötti különbség nem filozófiai probléma*, de etikai kérdés, olyan, amelyben előzetesen állást kell foglalni ahhoz, hogy egy történetfilozófiai vagy pragmatikusan eldönthető kérdés eredőjeként kialakuló cselekvéssorban valami részt vegyen-e vagy nem. *A történelemelméleti végeredmény még nem cselekvéseméleti végeredmény*, különösen akkor, ha a történelemelméleti eredmény egyben a filozófia vége is.

Marx, amikor búcsút vesz az „igazi szocializmustól”, tisztában van ezzel. Rátette a szocializmus hajóját a történelem hullámaira, amelyeket már ő sem ellenőrizhet. Innentől fogva csak reménykedhet, hogy a történelmi folyamat azokat vagy azokhoz hasonló eredményeket hozhat, mint amilyeneket az etikai szocializmustól mint „jó társadalomtól” elvárt. A nem-etikai, a nem-etikainak elgondolt szocializmus még nem feltétlenül etikátlan szocializmus, de az biztos, hogy az etikai jelleg létrehozatalát immár nem tartja a kezében.

Mind Hess, mind Marx választása mögött érezhetően kirajzolódik, hogy a *filozófiai igazság kérdése nem lehet perdöntő a jelen valóságával szembeállított ideális valóság értékevezérelte kérdésében*.

Maga az eredeti kérdésfeltevés is legalábbis két módon fogalmazható meg: elég teherbíró-e Feuerbach elidegenedés-elmélete, vagy pedig lehetséges-e ilyen alapokon humánus, etikai szocializmus. Az etikai szocializmus bármelyik változatban megfogalmazott érveléssel összekapcsolt kritikája azonban egyáltalán nem filozófiai probléma. Ha az annak lehetetlenségét kimondó érvelés helyes is, az emberiség egyrészt elveszíti az etikai szocializmus kitörési lehetőségét, de ennél még sokkal fontosabb, hogy egy nem-etikai, nem-humánus szocializmus célkitűzése mennyiben lenne vállalható elméletileg és gyakorlatilag, vagy akár csak szimpla ésszerűségi alapon is.

Hess kitartása az igazi szocializmus mellett inkább a dilemma elvi idealitásának fenntartása mellett szól, miközben Marx nem foglal állást pozitívan egy etikailag meghatározatlan szocializmus ellen vagy mellett. Minden erejével azon van azonban, hogy az etikai szocializmus lehetőségére vonatkozó filozófiai kérdést

kizárólag filozófiaiának tekintse (és az azt létrehozó filozófiát jellemző módon a filozófia végének is), a feuerbach-i antropológiát végérvényesen feloldja egy hegeli típusú történetfilozófiában, amely történetfilozófiai eredetű továbbgondolása Marx teljes filozófiai *második korszakával* lesz egyenlő.

Világos a kérdés adott körülmények közötti feloldhatatlanságának ténye is. Egyik válasz sem válhat végső érvényűvé, miközben *itt is* annak lehetünk tanúi, hogy az ilyen horderejű végső dilemmákat Marx egyáltalában nem teszi kifejtetté, s előszeretettel oldja fel a filozófia teljes horizontját tekintve megoldhatatlan dilemmát egy konkrét filozófiai problémává, így módon az eldönthetetlen dilemmából eldönthető kérdést hozva létre. Igen magas absztrakciós szintről tekintve ez minden bizonnyal szemére is vethető Marxnak, már csak azért is, mert nem felel meg éppen azoknak a legmagasabb erkölcsi és gondolati követelményeknek, amelyeket maga Marx támaszt előszeretettel minden más gondolkodónak. Igen pontosan elhelyezhető Engels mozgása is ebben az erőterben, aki sokáig kitart az „igazi szocializmus” mellett, sőt még több olyan lépést is tesz, amit közvetítőként is lehet értelmezni a két álláspont, illetve a két személy között.⁴

Feuerbach esetében Marx a *Feuerbach-tézisekben* világos tudásszociológiai és azon keresztül szociológiai megfeleltetést hoz létre Feuerbach filozófiája és a filozófia ideáltipikusan „polgári” álláspontja között.

Ez a megfeleltetés, bár korrekt és helyes, mégsem teljes: annyiban valóban „polgárinak” tekinthető Marx értelmében Feuerbach filozófiája, hogy előfeltételezi a fennálló társadalmi viszonyokat, amelyekből mindenekelőtt a felvilágosító tevékenység vezethet ki. Az a perspektíva már nem reprodukálódik Marx értelmezésében, hogy Feuerbach maga ugyanezzel a filozófiai állásponttal annyiban meg is haladja a polgári társadalmat, amennyiben a nézetrendszer alapján a kommunizmus lehetséges. Más szóval a *Feuerbach-téziseket* író Marx filozófiailag (tudásszociológiai alkalmazásban) *kizárja* Feuerbachot a fennálló társadalmi viszonyok megváltoztatásának lehetőségéből és privilégiumából, miközben nagyon jól kell tudnia, hogy *létezik* feuerbachianus szocializmus és kommunizmus.

Az „igazi szocializmus” Feuerbachra alapozó felfogása teremt azonban olyan kiindulópontot, amelyik a politikai-társadalmi közbeszéd szintjén is hatékony kritikát tesz lehetővé. Ez pedig az „igazi szocialisták” liberalizmus-kritikája. Ezt a kritikát egyébként teljes erővel maga Marx is átveszi és gyakorolja, végérvényes és megfellebbezhetetlen erkölcsi megsemmisülésre ítélve ezzel a liberális polgárságot. A közélet és a társadalmi viszonyok összessége szempontjából e kritika stratégiai jelentősége meghatározónak bizonyult. Egyrészt erkölcsileg elnémitotta

⁴ Az álláspontok viszonylag finomabb elmozdulásait is mutatja Engels Hess-szel együttes szereplése Elberfeldben. Lásd *Két elberfeldi beszéd*. In Marx – Engels 1958. 504–523.

a liberális polgárságot, akinek jótékonyága ezek után csak önleplezően kínos kísérlet lehetett arra, hogy mindenki számára nyilvánvaló rossz lelkiismeretét csillapítsa. Ez a gondolatmenet akarva-nem akarva az „igazi szocialisták” filantrópiáját is elérte. A másik oldalon ez a liberalizmus-kritika meghatározó módon értékelte fel erkölcsileg a szocialista, illetve a proletár álláspontot. Ez az egyértelmű erkölcsi fölény érdemileg határozta meg az európai történelmet az 1917-es szovjet forradalomig.

Ebben a szövegösszefüggésben megfelelően jelentősnek fog bizonyulni a *Gesellschaftsspiegel* működése, azé a folyóiraté, amely 1845–46-ben Elberfeldben Engels és Hess kezdeményezésére jelent meg, és akkori sajtóviszonyok között tiszteletre méltó 12 számot ért meg. A lap Marx, Hess, Engels és az „igazi szocializmus” pályáinak kivételesen értékes találkozási pontja volt.⁵

Jóllehet nem mondhatjuk, hogy a hagyományban teljesen ismeretlen lenne, 1971-ben az új baloldal sikereinek tetőpontján még a *Gesellschaftsspiegel* reprint kiadását is elkészítették, a maga kivételes jelentőségében ez a periodika egyáltalán nem tudta áttörni az „igazi szocializmusról” kialakított uralkodó vélekedések falát, mely uralkodó vélekedések érdemileg a már az „igazi szocializmus” ellen forduló Marx véleményei alapján születtek.

E lap különleges jelentősége abban áll, hogy történeti és személyi küzdelmek valóságában teszi láthatóvá, hogy milyen döntő alternatíva elé kerül a modern európai szocializmus már 1848 előtt, még ha nem is mondhatjuk, hogy ezt a dilemmát a *Gesellschaftsspiegel* mai fogalmaink szerint teljes kifejtettséggel jelenítette meg.

Feltehetjük, hogy Engels még Hessnél is intenzívebben akarta létrehozni a lapot. Logisztikailag ő kötötte össze a szálakat: Marx 1845-ben a párizsi emigrációt kényszerűen belgiumival váltja fel, tehát a közeli városban beindított lap nemcsak szellemileg, de fizikailag is közel hozza őt Marxhoz.

Az Engelst Marxszal összekötő szellemi kapcsolatok tekintélyes skáláján belül e lapnak megvolt a maga kitüntetett helye. *Ez az együttműködés a legnagyobb mértékben éppen Engels alapvető kezdeményezését folytatta.* Az ő tollából származik az a program, hogy e lapnak ugyanazt kell teljesítenie a német viszonyok között, mint amit az *A munkásosztály helyzete Angliában* című Engels-mű Angliára nézve oly megalapozottan és sokrétűen megalapított.

Engels, aki számíthatott Hess és az „igazi szocializmus” támogatására, hiszen többé-kevésbé magát is odasorolta, igazolta e mű és az azt folytató lap kiemelkedő stratégiai jelentőségét. Létrehozta az „igazi szocializmus” új korszakát, hiszen

⁵ Teljes címe: *Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart.*

A munkásosztály helyzete Angliában nemcsak Marx gondolkodásában, de az „igazi szocializmus” fejlődésében is új korszakot jelentett.

A *Gesellschaftsspiegel* programjában párhuzamosan haladt az új teoretikus szocializmus, miközben mind társadalomszervező, mind politikai, mind pedig szociális-jótevény tevékenységével egész sor új társadalmi gyakorlatot is bevezetett. A lap és a mozgalom látható sikerei jól érzékelhető ellentmondásban állnak az „igazi szocializmus” egész, már az eddigiekben is szóba hozott jelentéktelennek és egy szinte kényelmetlenül marginálisnak beállított utóéletében.

Engels logisztikája majdnem tökéletesen működött: Belgium közelében, saját városában építette fel a lapot (feltehetjük, ennek számos gyakorlati előnye is volt), miközben forradalmi hevületében elfeledkezett saját apjáról, akinek a felszínen azután engedett is. Ennek az volt a következménye, hogy azután Hessnek kellett átköltöznie Wuppertalba, hogy átvegye a lap szerkesztését.

Az új teoretikus szocializmus, a társadalomszervező, a politikai, a szociális és a jótevény tevékenység *kivételes* történelmi találkozási pontját a lap *kivételes* tudatossággal képviselte. Elméleti tudatossága, szervező és gyakorlati szándékai egyáltalán nem igazolták a kispolgári szentimentalizmus vagy a léleknyugtató filantrópia címkéit. Hogy ezt ekkor még Marx maga is így látta, bizonyíthatja, hogy maga is közölt egy tanulmányt a *Gesellschaftsspiegel*-be.

A kutatások mai állása szerint Engels és Hess egyaránt teljes elkötelezettséggel alakították ki és képviselték a lap vonalát. A lap egyik mottóját bármelyikük írhatta, körültekintő megfogalmazása mégis inkább Hessre enged következtetni: e szerint a lap „a tulajdonnal nem rendelkező néposztályok szerve”, amelyik, s e második résznek messzemenően elemezhető filozófiai tartalma is van, „a jelen társadalmi viszonyainak megvilágítására nézve”.

A mottó két része emblematikusan kapcsolja egybe a lap teljes vonalát: *a politikológiai, szociális, szociológiai és társadalomszervező tartalom elválaszthatatlan volt szemükben a jelen történetfilozófiai értelmezéstől*. Ezen a példán azt is tanulmányozhatjuk, ami a továbbiakban itt nem részletezett filozófiai marxizmus történelmi sikerének is titka volt: a filozófiai-strukturális elemzés szerves, pozitív összeépülése az önmagukban is koherens politikai, szociológiai, szociális és más területekkel.

Ez az összefüggés mind logikailag, mind időben újra aláhúzhatja Engels Angliáról írt művének különleges szerepét, ez a mű részletesen, nagy terjedelemben, okadatoltan már egyszer megrajzolta a teljes ívet a történetfilozófiai-strukturális értelmezéstől egészen a szociális problematika részleteiig. Az „igazi szocializmus” ebben az időben teljes joggal vehette kiindulópontnak ezt a művet, világos, hogy nem az elméleti igény és a teljesség hiányzott, hogy tehát Marx (és Engels) későbbi szembefordulásának az „igazi szocializmussal” nem elméleti különbségek lehettek az okai. Engels 1845 elején a társadalmi mizériát nem gonosz szándékok

eredményének, hanem, ahogy ő nevezi a burzsoáreszsim magától értetődő (mai szóval ismét) strukturális problémájának tekintette.

A *Gesellschaftsspiegel* Engels angliai művének egy olyan vetületét is folytatja, amely erősen megvolt az akkori szocialista mozgalmakban, nem kevesebb erővel jelent meg más ifjúhegeliánusoknál (Stirnertől Kierkegaard-ig), s ez pedig a „vissza a valósághoz”-elvnek, a valóság felfedezésének a tendenciája. Ez Engels művének az univerzális tudomány felől is releváns tulajdonságát jelenti, ami egyesíti magában azt a két irányt, amelyet a jóval később kialakuló szociológia és az egzaktan csak nehezen definiálható szociográfia közös metszete jelent.

Tudományelméletileg releváns, hogy ez volt az a konkrét kitörési pont, amelyen keresztül a pozitív elemekkel feltöltött kritikai filozófia erőteljes ugrásokkal eljutott a kritikai társadalomtudományokhoz. A *Gesellschaftsspiegel* a maga korának koordinátái között elismerésre méltó nyíltsággal fogalmazta meg ezt a célt. Az egyik vezető fogalma az „élet” volt, mint amelyről írni kell, az életfeltételekről, az életformákról, azaz a valóságról, mely valóságban már, éppen az iménti filozófiai elemzés alapján kitüntetett helyet kellett elfoglalniuk a tulajdon nélküli osztályoknak mint az objektivitás új tárgyi, azaz már nem csak esetleg szociálisan vagy erkölcsileg új döntő elemének. Mindez éppen hogy ismét nem a kispolgári szentimentalizmus irányába, hanem éppen a valóság felfedezésének irányába mutatott. *Annak természetesen már mind a marxi filozófián, mind a marxizmuson, mind pedig az egyetemes tudománytörténeten túlmutató összetevői voltak, hogy a modern európai tudomány nem a 40-es évek végén alakult ki az (ifjúhegeliánus) kritikai filozófiai pozitívává válásával, hanem a 80-as és 90-es évek pozitívizmustörténetének kiemelkedő korszakában.*

A *Gesellschaftsspiegel* a helyzetnek és a kor szükségletének megfelelően egyszerre tehát sok tartalmat közvetített párhuzamosan, mindvégig képviselte a feuerbach-i eredetű, de a kezdetektől folytonosan gazdagodó és differenciálódó humánus szocializmus filozófiáját, teljes határozottsággal és gazdag szociológiai szempontrendszerrel jelenítette meg a tulajdon nélküli osztályok érdekeit (nem is lett volna helytelen több korszakban felváltva használni a tulajdonnélküliség attribútumát a munkásság attribútumával). Ezen érdekek képviseletében akarva-akaratlanul szembe került a cenzúrával is (a takácsok béremelési követelését nem lehetett közölni), szemléletformáló, közvetítő szerepet játszott a közép-osztály irányába (ez az egyetlen elem látszik úgy-ahogy megerősíteni Marx marginalizáló kritikáját), de e helyzetben elkerülhetetlenül, mondhatnánk, hogy akarva-akaratlanul, fel kellett ráznia a munkásság tudatvilágát is, amelyet ebben az esetben tehát egyszerűen lehetetlen pusztán politikai agitációnak tekinteni. És természetesen ugyancsak a kezdetektől fogva önálló kapitalizmuselemzéssel is rendelkezett, miközben az új hatalmas változásnak saját logika szerint eltérő elemeit emelte ki, Feuerbach szellemében az „igazi szocializmus” humanizmusát

akár az egyedüli kiútnak és menedéknek is feltüntette a kapitalizmus generálta civilizációs pusztítás érdemeinek ellenszeréül.

A sok párhuzamos tartalom és a közvetítési lánc megugró megnyúlása következtében hirtelen sokszoros tartalommal telhet meg az olyan frázisszerű szembeállítás is, mint hogy mindenkinek képességei vagy mindenkinek szükségletei szerint kell-e részesülnie a javakból, e történelmi szituációban, a konkrét közvetítési láncon végigfutva, az utópia, a társadalmi valóság, a filozófiai érlelődés és a politikai valóság együtteséből a társadalmi valóság szerves természetessége emelkedett ki. A történelmi helyzetből is következően a *Gesellschaftsspiegel*nek sikerült szerves, átélhető és a valóságos társadalmi szerepek konkrétságában képviselhető egységbe foglalnia az utópiát, a filozófiai absztrakciót, a társadalmi szolidaritást és a politikai valóságot. Ez az együttállás segíthet megérteni azokat a dilemmákat is, amelyek ugyanezeknek az elemeknek a helyenként logikus egymással szembefordulásából jönnek létre. Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy a *Gesellschaftsspiegel* saját valóságához viszonyítva sikeres vállalkozás is volt, viszonylag sok száma is jelent meg, 270 példányt adtak el belőle, és a lap köre által szervezett széles körű társadalmi vitákon sokszor több száz ember jelent meg, ami a gyűlések betöltésének kezdeményezéséhez, valamint Hess és a helyi polgármester levelezéséhez is elvezetett.⁶

A később az érdekek és a diszkusszió pályáin egymástól távolodó elemek ekkori időleges harmóniája egy történelmi pillanat szerencsés körülményeinek következménye volt. Aligha tévedünk nagyot, ha feltételezzük, hogy ennek a harmonizáló, intelligens, körütekintő és egyben igen gyakorlatias programnak végső soron Hess volt az atyja, már csak azért is, mert egyedül ő volt képes arra, hogy pozitívan azonosulva áttekintse a történelemfilozófiától a kommunizmus elméletén át, a kapitalizmus egészén és részletein keresztül a tulajdonnélküliség problémájáig az egész problémaláncolatot, amelyhez a kezdetektől evidens módon beleértette a középosztályok humanizmusának kötelességszerű megnyilvánulásait is.

Ebből az együttállásból és Hess integráló szerepéből következik a kor, a marxizmus, illetve a marxi filozófia egyik igen konstruktív eleme is. Olyan elem, amely később Marxnál már ettől a kezdeti szövegösszefüggéstől is önállósodik. Mivel a burzsoá-proletár ellentét Marxnál már Feuerbach meghaladását követő időben történik, az erre vonatkozó szövegekben már meglehetősen közömbös Marxnak a burzsoázia vagy más középosztályok viselkedése. Jól ismert jelenség, hogy éppen a filozófiai elmélet egyértelműsége értelmében és érdekében (amely már korábban magába szippantotta a szociológiai és a politikai elemeket) nála

⁶ Versammlung in Elberfeld. In Moses Hess: *Ausgewählte Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher*. Wiesbaden, é. n. Fourier, 167–170.

a lélektani vagy más személyes mozzanatok nemritkán nemcsak egyszerűen kiiktatódnak, hanem ezek felemlegetése egyenesen durva ironiát is vonhat maga után.⁷ Pontosan az ilyen eredetű durva ironizálás éri el azután magát az „igazi szocializmus” egész mozgalmát is. Ez a beállítás meghatározónak bizonyult, s ez igen előnytelen módon fedi el a Hessnél az elemi *emberi és erkölcsi kötelességek*ként megjelenő szolidaritás problémáját.

Az „igazi” és marxi szocializmusképek sajátos vetülete jelenik meg előttünk. A probléma két szintje közül a mezoszintnek tekintett kérdésfelvetés az, hogy a középosztály, a liberális polgárság, vagyis az a polgári liberalizmus, amely egyébként Németországban akkor még nagyon is ellenzékben van, önmagával is szembekerül, ha nincs elég erkölcsi bátorsága érvényesen reagálni erre a helyzetre. Az antagonizmus későbbi kifejlődött állapotához képest természetesen a középosztály belső, lehetséges erkölcsi meghasonlásának kérdésköre már nem releváns. Az akkori német liberalizmus a harmincas évektől kezdve természetesen érzékelte az új szociális problémát, de a dilemmából a politikai *rendpártiság* irányába akart kitörni. Politika és etika dilemmáját a feuerbach-i szocializmus alapvetően áttöri: az emberi lényeg nem ismeri ezt a problémát, a helyzettel való szembenézés egy új emberi közösség létrehozását követeli, nem is csak mint ideális célt, de mint közvetlen szükségszerűséget, amely megelőzi az új világhelyzetből önmagából következő apokaliptikus megrázkódtatást.⁸

Hess igen erőteljesen viszi végig a polgári osztály belső meghasonlásának feltárását, és igen erőteljes kritikát gyakorol az emberi lényeg és az emberi természet ilyen visszaautásításának láttán. Semmiféle kommunizmuskép nem tudja ezt leértékelni szemében, s amúgy is más szempontból döntő eleme lesz politikai arzenáljának. Az egyes osztályok és csoportok belső, horizontális identitásviszonyai iránti érzékenysége nem kis részben fog szerepet játszani a későbbiekben abban, hogy ma őt kell tekintenünk a modern cionizmus elméletileg legképzettebb megalapítójának. Marx egyébként bőségesen merít (immár nem filozófiai alapszövegeiben) a liberális polgárság kritikáinak hessi elemeiből.

⁷ Egy magasabb absztrakciós szinten, de akár egy nagyobb történeti távlatból önálló dilemmává nőheti ki magát ez a kettősség is. A marxizmus sokszor jogosan hivatkozik humanista örökségére, elsősorban a klasszikus idealizmusban akkumulálódott „nembeli” értékek aktuális képviselőjére (egészen látványosan történik ez meg például Lukács *Esztétikájában*). Ugyanakkor ugyanennek a nembeliségnek nem a helyes álláspontból való képviselője gyakran igen goromba bánásmódban részesül. S ha ehhez hozzátesszük, hogy az ebben való állásfoglalásnak szinte mindig van valamilyen politikai következménye is, szembenézhetünk a hagyomány nehézségeinek nagyságrendjével.

⁸ Engels is, de főleg Hess gyakran él ezzel az érveléssel. Így például azt a tanítást „állítottuk fel és ajánljuk”, hogy „meg kell előznünk a forradalmat”, ami azonban elkerülhetetlen lenne, ha a naponta növekedő szegénységen „erőteljes eszközökkel nem tudnánk segíteni”. Lásd *Versammlung in Elberfeld*. In Moses Hess: *Ausgewählte Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher*. Wiesbaden, é. n. Fourier, 169.

E politikai-erkölcsi *mezoszint* fölött magasodik a szembenállás *makroszintje*, amely Marx és Hess, illetve Marx és az „igazi szocializmus” eltávolodásához, sőt szakításához vezet. A középosztály megítélésében ugyan már megjelenik Marxnál ez a kettősség: a politikai és szociológiai magyarázatokat felölelő *univerzális történetfilozófia*, amelyik ebben az esetben már társadalomfilozófia is, evidens és legitim módon teszi túl magát a középosztály szociális és pszichológia attitűdjén. Ez tehát *filozófailag* egyáltalán nem hiba, mint ahogy Hess integráló álláspontja (amely hosszú közvetítési láncán át, mint láttuk, a történelemfilozófiától a gyakorlati jótékonyságig vezet az út) ugyancsak helyes álláspontnak tekinthető, egy másik *filozófiai beállítottság*.

A filozófiai különbség ténye (*tehát a filozófia mint kritérium*) azonban nyomban elveszíti elsődlegesen meghatározó szerepét, amennyiben már e mozgalom *céljára* összpontosítunk. E célt ugyanis, éppen mivel igen távoli célról van szó, előzetesen nekünk kell meghatároznunk. Annyira evidens helyzetről van szó, hogy szinte filozófiaiinak is nehéz tekinteni. *Milyen legyen a szocializmus? Nyilvánvalóan jó társadalom. De milyen legyen a jó társadalom? Evidensen humánus és igazságos. Paradox, akár még humoros is lehet, ha célul tűzünk ki egy olyan új társadalmat, amelynek alapvetően pozitív meghatározottságai bizonytalanok vagy kétesek.*

Hess és Marx, az „igazi szocializmus” és Marx szembenállása ezen a ponton teljeseedik ki. *Filozófailag* lehetséges meghaladni az eredendően humánus emberi lényeg feuerbach-i koncepcióját egy univerzális történetfilozófia módszertani alapjáról. Ez *filozófiai* és elméleti-koncepcionális kérdés. Az azonban, hogy a szocializmusnak humánusnak kell lennie, érték és *döntés* kérdése. Másodlagos ezen a ponton, hogy egyáltalán lehetséges-e egy ilyen szocializmus, hiszen ezt a kérdést eleve elegánsan ki is iktathatjuk azzal, hogy egy inhumánus szocializmus bevezetése paradox vállalkozás.

Marxnak igaza lehet és igaz is van az etikai humanizmusnak az univerzális történetfilozófiai eredményeire hivatkozó meghaladásában. A meghaladás e pillanatában egyszerre tudatosan és öntudatlanul *elfelejti* azonban lebontani e lépés következményeit. Elfelejt visszacsatolni arra a pontra, hogy ezzel a kommunizmus vagy szocializmus ügyét ráhelyezte a történelemi folyamatok tengerének hullámaira, ettől a pillanattól kezdve maga sem tudja garantálni saját célja érdemi részének megvalósulását. A humánus szocializmus éppen lehetséges, ha az univerzális történelem mozgásában hosszabb vagy rövid időre mint eredmény megszületik, de semmiképpen sem tudatos forradalmi cselekvés fogja létrehozni, *hiszen a forradalom olyan politikai és erkölcsi viszonyokat teremt, amelyek között ugyanúgy megszűnik a feuerbach-i eredetű humánus-naturális nem-beliség, mint ahogy Hessek szemében megszűnt a liberális polgárság magatartásában, amely megtagadta a szolidaritást.*

Marx csak egy részletesebb tanulmánnyal képviselteti magát a *Gesellschaftsspiegel*-ben. Tekintetbe véve a szellemi fejlődés, a szellemi komplexitás és a rendelkezésre álló dokumentumok különleges együttállását, ennek az egy közleménynek mégis különleges jelentősége van. E kivételes jelentőség nem annyira csak a végül elkészült szöveg tartalmára támaszkodik, miközben azok jelentőségét sem szabad lebecsülnünk. E kivételes jelentőség odaítélése annak a Marx-dokumentumnak szól, amely a tanulmányunkban már kétszer is érintett „*keresztveződési pont*” összes összetevője szempontjából értékes felvilágosításokkal szolgál.

A nagy filozófia szintjén teljesen egyértelmű, hogy Marx hihetetlen energiával dolgozik azon a filozófián, amelyet az ő nyomán sokan „materialista történet-szemléletnek” neveznek, s amelyet mi a második filozófiai korszak összefoglaló terminusával *univerzális történetfilozófiának* tekintünk.⁹ A *Gesellschaftsspiegel*-ben leközölt tanulmány nem hazudtolja meg ezt a fővonalat: az alapos recenzióra kiválasztott francia alapmű maga is az univerzális történetfilozófia keretében kerül tárgyalásra. Ez az írás, amelynek most e sokfelé mutató dokumentum-értékét állítottuk középpontba, részben olyan irányokat is mutat, amelyek már ennek az univerzális történetfilozófiának lényeges alkalmazásait mutatják, de olyan elemeket is tartalmaznak, amelyek Marx korábbi korszakait, érdeklődéseit, irodalmi hangsúlyait, s nem utolsósorban, a párizsi világvárosban való mély elmerülését illusztrálják.¹⁰

Miközben szárnyalt az új filozófia kidolgozása, aközben természetesen, mint annyiszor, Marxnak már csak a Párizsból való kiutasítása miatt is egy sor megélhetési problémával kellett szembenéznie. Mindkét meghatározó tény azonban csak még jobban aláhúzza, hogy a lap alapításakor még nem határolódik el az „igazi szocialistáktól”, jóllehet tisztában kell lennie azzal, hogy ez a lap alapirányultsága.

Marx tanulmánya Peuchet könyvének elemző recenziója, hosszabb részek kivonatolt összefoglalásával. Nyilvánvalóan egy alaposnak tervezett munka valamelyik fázisát küldte el a *Gesellschaftsspiegel*-nek. Az is feltehető, hogy a hirtelen párizsi kiutasítás nem engedte meg a munka befejezését, hiszen a megjelent változatban Marx nagyon elmélyülten épít alapos ismereteire a párizsi élet, az alsóbb rétegek életének ismeretében. Mindez már majdhogynem teljesen valószínűsíti, hogy Marx Peuchet művét eredetileg *A szent család* elemzéseibe akarta beépíteni, hiszen ott a túlnyomórészt cselédnőkből és prostituáltakból álló öngyilkosok a Sue-regény tematikájának megfelelően abszolút mértékben a helyükön lettek volna.

⁹ Lásd *Marx lábnymai ... és átváltozásai*, i. k.

¹⁰ A tanulmányt lásd Peuchet: vom Selbstmord. In *Gesellschaftsspiegel*, zweiter Band, Heft VII, Elberfeld, Januar 1846.

Ebből a sajátos helyzetből adódik az írás *hármás* jelentősége, amely hármasság az akkori Marx félelmetesen felgyorsult szellemi folyamataival magyarázható csupán. *Egyrészt* a megjelent ismertetés és kivonat hihetetlen szervességgel építhető be *A szent család* amúgy is hihetetlen komplex gondolatrendszerébe.¹¹ *Másrészt* mutatja azt az irányt, amely nem fejlődhetett ki Marx pályáján, a szociográfia, a valóság közvetlen, mohó felfedezésének és leírásának szenvedélyét, azaz az utat a *valóságos társadalomtudományok* felé, tehát nem kizárólag a közgazdaság és a politika médiumán keresztül (ami a fiatalkori költői, írói, satirikus és drámaírói tehetség felelevenedéséhez vezetett). *Harmadrészt* nyilván akaratlanul, a Peuchet-kritika *strukturális* elemei, az osztályok valóságos viselkedésének nem az erkölcs és a lélektan, hanem a valóságos érdekek felől való megközelítése megrendítő erejű előmunkálat a filantrópia és ezzel az „igazi szocializmus” kritikájához is.¹²

Mindez valószínűsít egy hipotézist. A szakítás Hess-szel és az „igazi szocialistákkal” 1845 elejére esett, és éppen a *Gesellschaftsspiegel* kezdeti sikeres kibontakozása *gyorsította meg* ezt a folyamatot. A szakítás a *Feuerbach-tézisek* 1845 márciusában való megírásával áll kapcsolatban, Marx akkor lépi át a maga filozófiai Rubikonját.

A *Gesellschaftsspiegel* katalizáló jelentősége kettős volt, ennek a *kettősségnek* a megértése jelenti az igazi kihívást. Mint többször utaltunk rá, ez filozófiai győzelem volt Feuerbach fölött, Hessék álláspontjának filozófiai szétrombolása (*A munkásosztály helyzete Angliában* 1845 márciusában írt Ajánlásában a szárnyaló idealista mondatok még felismerhetően, jóllehet talán már kissé tompítottan, a feuerbach-i koncepció jelenlétére utalnak).¹³

A kettősség első szintje, amely magában foglalja a politikai, a gyakorlati és sok más szintet, azokat éppen, amelyek „együttállásáról” az eddigiekben a lap kapcsán megemlékeztünk, az, hogy az „igazi szocializmus” filozófiai alapjai megrendültek. Engels családja nyomására visszalép nyilvános szerepétől, majd a lappal szakítva családjával is szakít, és Angliába megy, de ezúttal magával viszi Marxot is, aki immár a *Feuerbach-tézisek*, azaz a Feuerbach-kritika és a

¹¹ Fleur de Marie alakját szinte be lehetne helyezni Peuchet kritikájába. Egy példa: „nem egyszer néztem a korláton át a Szajnátn...” Marx – Engels 1985. 168.

¹² Marx nyilván nem gondolt az „igazi szocializmusra”, amikor a *Párizs rejtelseit* elemezve az elfogadott jótékonytságot az alávetés új formáiként írja le. De nem túl biztató az „igazi szocializmus” koncepciójára nézve a következő megjegyzés sem: „A csodaszer, amellyel Rudolf összes megváltásait és csodagyógykezeltéseit végigviszi, nem a szép szava, hanem a *kézpénze*. Ilyenek a moralisták, mondja Fourier. Az embernek milliommossa kell lennie, hogy hőseiket utánozhassa.” Marx – Engels 1958. 200. (Kiemelés az eredetiben.)

¹³ Az angol munkásoknak történő ajánlás úgy szólítja meg őket, mint az „egy és oszthatatlan emberiség családjának tagjait” (az eredeti szövegben kurziválva, mint „emberi lényeket”, az „emberiség ügyének” szolgálatában. Lásd *Nagy-Britannia munkásosztályához*. In: *A munkásosztály helyzete Angliában*. Marx – Engels 1958. 219.

már erősen kialakuló univerzális történetfilozófia koncepciójának birtokában van (hiszen nemcsak a *Feuerbach-téziseken* van már túl, de a *Szent családon* is). Ami Engelst illeti, *A munkásosztály helyzete Angliában*, amelyről nemrégiben még azt kellett írunk, hogy az „igazi szocializmusnak” a *Gesellschaftsspiegel* korszakában Hess-szel közösen kidolgozott programja épült erre, most *funkciót vált*, az az alpmű lesz, amelyik az immár az univerzális történetfilozófia, az antagonisztikus társadalomelemzés és az angliai kapitalizmus legfontosabb leírása.¹⁴

Marx új filozófiája létrehozza a szakadást, és Engelst, az új és a korszakot meghatározó mű szerzőjét végképp Marxhoz köti.

Ezek után jobban megérthetjük, hogy miért nem érzékeli sem Marx, sem Engels e filozófiai győzelem igazi dilemmáját. Marx szét akarja roppantani a minden gyengeség és társadalmi ellenállás ellenére mégis látványosan fejlődő „igazi szocializmus” mozgalmát, azaz a feuerbach-i eredetű, de sok más elemmel gazdagodó humánus és naturalista kommunizmust. S mivel az univerzális történetfilozófiának, azaz a valóságos történelemnek, a „materialista” történet szemléletnek adja át a történelem fölötti uralmat, a szocializmus-kommunizmus kérdése átsorolódik, a távoli jövő terméke lesz, azé a távoli jövőé, amelyet a valóságos történelem létre fog hozni, és amelynek humánus természetét polémikusan már akkor ki lehet mondani, az esetleges humanizmushíányt pedig még nem lehet bizonyítani.

Az akkori Marx számára a demokratikus szocializmus dilemmája a következő feloldhatatlan szembenállást jelentette. A naturalista humanizmuson felépülő kommunizmus (nevezzük ezt feuerbachinak, vagy sem, tekintsük a jelen állapotot elidegenedésnek, vagy sem) lehetséges. Lehetséges teoretikusan, lehetséges a gyakorlatban is, de ehhez, egyszerűen fogalmazva, azokat kellene meggyőzni, akik nagymértékben ellenérdekeltek, azaz hiába jelenené a kommunista humanizmus a legjobb társadalmat, ezt magával a felvilágosító tevékenységgel (amelyet egyébként a *Feuerbach-tézisek* annyi oldalról és olyan tökéletességgel jár körül) mégsem lehet elérni. Akármilyen mélyen éljen is Marxban a humanizmus, ez a végeredmény csakis forradalmi utat írhat elő.

¹⁴ Engels a mű 1892-es kiadásához írt *Előszavában* igen gondosan jelzi, hogy megírásának idején még nem állt teljesen Marx álláspontján (Hess vagy az „igazi szocializmus” nevét ekkor már nem is tartja szükségesnek leírni): „Aligha szükséges megjegyezmem, hogy ennek a könyvnek általános elméleti álláspontja [...] nem fedi pontosan mai álláspontomat. 1844-ben még nem volt meg a modern nemzetközi szocializmus, amely azóta – mindenekelőtt és majdnem kizárólag Marx munkásságának eredményeként – tudománnyá fejlődött. Könyvem a modern szocializmus embrionális fejlődésének egyik fázisát képviseli csupán [...] Így például [...] erősen hangsúlyozom, hogy a kommunizmus nem csupán a munkásosztály pártdoktrínája, hanem olyan elmélet, amelynek végcélja az egész társadalmat [...] kiszabadítani a jelenlegi gúzsba kötő viszonyokból [...]” (Marx – Engels 1958. 598.)

Előző gondolatunk itt nyeri el végső értelmét: Marx éppen nem az általa kivételes alapossággal ismert jakobinus forradalmiságban találja meg *közvetlenül* a humanista kommunizmus dilemmájának feloldását, hanem a „materialista történetfilozófiában”, azaz az univerzális történetfilozófiában.

Mindez két nagy horderejű következménnyel jár: az egyik az, hogy *Marx egy politikai problémát filozófiai kérdéssé transzponál*, és ilyen módon akarja megoldani (s ezt a megoldást, mint erre nyomatékosan felhívtuk a figyelmet, egyben a filozófia végének is nyilvánítja, a filozófus praxisa felszabadulásának a filozófiától). Ez a konkrét filozófiai megoldás azonban ekkor a kérdésnek végső soron, a probléma makroösszefüggésében, csak annak *elodázása*. Ha egyszer humánus kommunizmus dilemmája feloldhatatlan, Marx a kérdésfeltevés alapjait is feloldja.

Eközben viszonylag egyszerű hibákat is el kell követnie. A humánus szocializmus kérdése ugyanis, mint erre már utaltunk, egyáltalán nem filozófiai kérdés, amit azon az alapon el lehetne rendezni, hogy az azt felvető filozófia helyes-e, vagy helytelen, vagy hogy találunk-e olyan jobb filozófiákat, amelyek a gyengének bizonyult filozófiát felváltják. *A humánus szocializmus kérdése gyakorlati kérdés* (hányszor vágta ezt más összefüggésekben Marx mások fejéhez!), sőt, a filozófia végének deklarálása egy másik, váratlan oldalról is gyakorlati kérdéssé teszi ezt.

Az elodázás e fogalom legmagasabb értelmében azonban még egy újabb ponton is jelentkezik. Ha egyszer filozófiailag az univerzális történetfilozófia váltja le azt a humanizmust, amelyből, mint láttuk, a kommunizmus szinte önmagától nőtt ki, akkor immár ennek az univerzális történetfilozófiának kell elvezetnie ugyanehhez a kommunizmushoz. Az univerzális történetfilozófiának azonban nem kell elvezetnie a kommunizmusig (mint láttuk, ezt nem is tehetné, sőt, legfeljebb véletlen és kivételes esetben). A kommunizmus megteremtése tehát azok gyakorlatának eredménye, akik meg akarják teremteni.

Feuerbach koherens gondolatrendszere szervesen termeli a kommunizmust, de nem képes megtörni a valóság ellenállását. Hegel történetfilozófiája, természetesen Marx alapos átértelmezésében kontrollálja az egész valóságot, és elvezet a filozófia végéhez.

A filozófia végének tézise itt hirtelen meghatározó pragmatikus, filozófiai és etikai szempontból „területen kívüli” helyzetbe kerül. A humánus szocializmus mögött álló filozófiát Marx meghaladta, az új filozófia (az univerzális történetfilozófia) nem vezethet el bizonyosan éppen a humánus szocializmushoz. De immár nincs is szükség filozófiára, ami azt is jelenti, hogy a forradalmi cselekvést pozitívan nem kell megalapoznia filozófiának, a filozófus szerepet vált.

Irodalom

Hess, Moses (é. n.): *Ausgewählte Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Hors Lademacher.* Wiesbaden, Fourier Verlag.

Kiss Endre (2013): *Marx lábnymai ...és átváltozásai.* Budapest, Gondolat Kiadó.

Marx, Karl (1846): Peuchet: vom Selbstmord. In *Gesellschaftsspiegel*, zweiter Band, Heft VII, Elberfeld, Januar 1846.

Marx, Karl – Engels, Friedrich (1958): *Marx–Engels Művei* (MEM), 2. kötet, Budapest, Kossuth Kiadó.

James Joyce Ulyssesének marxista olvasatai

Úgy gondolom, a százhetven évvel ezelőtt írott *Gazdasági-filozófiai kéziratokra*¹ akkor emlékezünk méltóképpen, ha megmutatjuk a marxí üzenet egyetemességét, azt, hogy meghatározza egész kultúránkat, azokat a területeit is, amelyek látszólag távol esnek a marxizmustól. Ezért választottam a mai előadás témájaként James Joyce, a huszadik századi regény atyja munkásságának marxista értelmezési lehetőségeit.

Joyce természetesen nem volt marxista, és nem is ismerte Marx műveit. Arról sincs szó nála, hogy – ahogyan sok nagy, nem marxista vagy éppen antimarxista meggyőződésű írónál, mint amilyen Balzac vagy Steinbeck – a realista társadalomábrázolás révén a mű – a szerző szándékától függetlenül – a történelmi materializmus nagy igazságainak, a társadalmi konfliktusok természetének illusztrációjává válik.

Egy kérdésben azonban Joyce és Marx biztosan egyetértettek – s további fejtegetéseimnek ez lesz a kiindulópontja –: ez pedig az antikvitás, az antik irodalom funkciója a modern ember életében. Hiszen a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*-ban Marx ezt mondja a görögségről: „Lehetséges-e Akhilleusz puskaporral és ólommal? Vagy egyáltalán az Iliász a nyomdapréssal vagy éppen a nyomógéppel? Nem hallgat-e el a rege, a monda és a múzsa szükségképpen a sajtóprés zajában, nem tűnnek-e el tehát az epikus költészet szükséges feltételei?

De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak, és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.

A férfi nem válhatik újra gyermekké csak gyerekessé. De nem gyönyörködik-e a gyermek naivitásában, és nem kell-e magának is egy magasabb fokon arra törekednie, hogy a gyermek igazságát reprodukálja? Nem a gyermeki természetben éled-e fel minden korszakban a korszak saját jellege a maga természetes igazságában? Miért ne volna az emberiség történelmi gyermekkorának, ott, ahol legszebben kibontakozott, mint soha vissza nem térő foknak örök varázsa?

¹ Karl Marx (1977): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

Vannak neveletlen gyermekek és koravén gyermekek. Az ókori népek közül sokan tartoznak ebbe a kategóriába. Normális gyermekek a görögök voltak.”²

Nyilvánvaló, hogy Joyce is a görög kultúrában látta az örök emberit, hogy ő is „magasabb fokon reprodukálni akarta a gyermek igazságát”, amikor az *Odüsszeiát* úgy írta újra, hogy egy dublini kisember, Leopold Bloom egy napjának – és belső világának – apró történéseit feleltette meg az *Odüsszeusszal* történt kalandoknak.

Most egyetlen epizódot, Pat Dignam temetését kell szemügyre vennünk Joyce társadalomkritikai – közvetve a marxizmus mondanivalójával érintkező – mondanivalója szempontjából. Ebben az epizódban is minden elem pontosan megfeleltethető az *Odüsszeia* adott fejezetének – *Odüsszeusz* alvilági útjának. *Odüsszeusz* az alvilágba megy, Bloom temetésre. *Odüsszeusznak* Kírké palotájában szerencsétlenül járt társát, *Elpénórt* kell eltemetnie, aki boros fővel leesett a tetőről, és nyakát szegte, Bloom Pat Dignam temetésén vett részt, aki – mint megtudjuk a gyászolók beszélgetéséből – szintén alkoholista volt. *Odüsszeusz* a halottak árnyaival találkozik, köztük saját édesanyjával, aki meghalt, míg *Odüsszeusz* Trójában járt, a trójai háború már eltávozott hőseivel – köztük a görögök vezetőjével, *Agamemnónnal*, *Akhilleusszal*, de a görög mitológia más alakjaival is. Bloom egyrészt saját halottai emlékével, másrészt a temetés többi résztvevőivel találkozik – de a temetőben együtt felkeresik Írország nemzeti hőségének, *Parnellnek* síremlékét is... A homéroszi alvilágban mindenki önmaga marad – *Akhilleusz* a holtak világában is fejedelem, *Aiasz* pedig a túlvilágon sem tudja megbocsátani *Odüsszeusznak* a hiúságán esett sérelmet –, sőt mintha mindenki véglegesen és egyértelműen önmagává lenne: *Odüsszeusz* is itt tudja meg jövődő sorsát, *Teiresziástól*, a vak jóstól. De Bloom gyászoló társai és az általuk felkeresett holtak is végzetesen és véglegesen önmaguk: *Menton* ügyvéd a temetőben réges-rég történt dolgok miatt ugyanúgy sikeres vetélytársat lát *Bloom*-ban, és utálja ezért, ahogyan *Aiasz* *Odüsszeuszt*. Homérosz és Joyce szemében a halál a létezés „másik oldala”, az az oldala, amely a maga visszavonhatatlanságával, véglegességével egyértelművé teszi saját identitásunkat, igazi énünket. Ugyanakkor ez az oldal nem tud megszólalni, nem tud velünk kommunikálni. Az *Odüsszeia* halottjai is csak azután beszélnek, hogy ittak az áldozati vérből – de *Odüsszeusz* megölelni még ekkor sem tudja édesanyjának árnyalakját.

Azt a benyomásunkat, hogy Joyce szerint a halálban találjuk meg igazi énünket, de ez az igazi énünk nem tud megszólalni a nyelvben, alátámasztja a fejezet elbeszélési technikája. Joyce „inkubizmusnak” nevezte e fejezet elbeszélési módját – ilyen szó mármost nincs a retorikában vagy az irodalomelméletben, ez egy Joyce által alkotott kifejezés. Az „incubus” a középkori (illetve kora újkori)

² Karl Marx (1972): A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 36.

démonológiában hímnemű vagy legalábbis férfitestet magára öltött démont jelentett. Az inkubizmus elvileg tehát az ilyen lények kultuszát, tiszteletét jelentené – de a fejezetben nincs szó ilyesmiről. Anélkül, hogy ezt bizonyítani tudnám, inkább azt feltételezem, hogy az „inkubizmus” azt jelenti: „másoktól” való megszállottság, olyan diskurzus a történelemről, saját történetünkről, amely megmásítja, nem autentikusan közvetíti a saját alanyát.

Alátámasztja ezt az, ha megnézzük, hol és hogyan fordul el az *incubus* fogalma más Joyce-szövegekben. Nos, a vele rokon értelmű olasz *incubone* szó (ami lidérces álmot jelent), megjelenik a *Finnegan ébredésében*, a következő passzusban:

„Time: the pressant

With futurist onehorse balletbattle pictures and the Pageant of Past History worked up with animal variations amid everglaning mangrovemazes and beorbracktors by Messrs Thud and Blunder. Shadows by the film folks, masses by the good people. Promptings by Elanio Vitale. Longshors, upcloses, outblacks and stagetolets by Hexenschuss, Coachmaher, Incubone and Rocknarrag. Creations tastefully designed by Madame Berthe Delamode.”³

Nem vállalkozom arra, hogy ezt a szöveget lefordítsam... Azonban néhány dolog világos. Jelenidőben vagyunk, és a jelenben a történelmet, a történelem bemutatását Messrs Thud és Blunder, tehát Csattanás és Tévedés urak dolgozták fel, ehhez pedig az ösztönzéseket Elanio Vitale, vagyis a bergsoni „élan vital”, a valóság fejlődését előrehajtó spirituális dinamizmus adta, a kellékeket pedig, köztük a „stagetolet”-eket, amely egyszerre jelent színpadi megengedést és színpadi vécét, egy sor baljós nevű figura, „boszorkánylöket”, „rémálom”, „lidércálom” és Ragnarök, amely az istenek végső pusztulása az északi mitológiában, szolgáltatatta. „Incubone” tehát kellékeket szállít a történelem az erőszak és a tévedések által eltorzított jelenbeli bemutatásához. Mindez arra mutat, hogy az „inkubizmus” nem más, mint lidércálmok meghatározta diskurzus a történelemről.

Mármost milyen a fejezet elbeszélése? A fejezet alapszövegét hagyományos, külső narráció alkotja, amely fokozatosan háttérbe szorul. Ez két jellegzetes eljárással váltakozik: egyrészt kommentár nélküli, mintegy riporter módra lejegyzett dialógusokat olvasunk, másrészt Bloom belső reflexióit, töprengéseit; ez utóbbiak fokozatosan összeolvadnak a külső narrációval, s gyakran nem tudható, hogy egy-egy benyomás közvetlenül a narrátortól vagy Bloom elméjén átszűrve érkezik-e hozzánk. A külső eseményekről is vagy az adott dialógus fordulatából, vagy Bloom reakciójából értesülünk. A fejezet első felében, amíg nézőpontunk mintegy együtt utazik a gyászkoocsival, ez a váltakozás természetesnek tűnik,

³ James Joyce: *Finnegan's Wake*; Oxford, 2012, Oxford University Press, 221.

hiszen Bloom gondolatai az útitársaira, azok beszélgetéseire, valamint a külső látványokra és benyomásokra reagálnak. A fejezet második felében a temetőbe érve az elbeszélői nézőpont mintegy „elszabadul”, átugrál az összeverődött csoportok között, és olyan dialógusokat is elkapunk, amelyeknek Bloom nem részese, vagy amelyeket kifejezetten nem az ő fülének szántak – ám közben újra és újra visszatérünk Bloom belső reflexióihoz.

Azt mondhatjuk tehát, hogy ez az elbeszélési mód a normál társadalmi diskurzus, az önmagunkról és a dolgokról való standard beszédmód dekonstruálása, felbomlasztása – és ezáltal kritikája. Joyce azt akarja megmutatni, hogy az, ahogy beszélünk, az, ahogy önmagunkat a nyelvben megjelenítjük – és ahogyan mások beszélnek rólunk –, elfedi valódi identitásunkat, s helyette egy másik identitás konstruálódik – azok vagyunk, akiknek a társadalom, illetve a társadalmi diskurzust uraló tényezők látni és láttatni akarnak bennünket.

Az, hogy Joyce ilyen módon látta és láttatta a nyelvet, megmutatkozik már az *Ulysses* első fejezetében. Az *Ulysses* első epizódjában Stephen Daedalus az ír művészetet egy cseléd kettérepedt tükréhez hasonlítja⁴. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az ír nép a cseléd státusában van, hanem azt is, hogy nem láthatja meg magát saját kultúrája tükrében sem. Hamarosán a történet látványosan illusztrálja ezt az igazságot.

Haines ugyanis, Buck Mulligan és Stephen Daedalus angol lakótársa, a „nehézféjű szász”, ahogyan Buck Mulligan nevezi, megszólítja ír nyelven a tejárus öregasszonyt, Pallasz Athéné, illetve Mentór megfelelőjét, ám az öregasszony nemcsak hogy nem tud írül, de fel sem ismeri az ír nyelvet, és azt kérdezi:

„– Francia a beszédje az úrnak?

– Ő angol – mondta Buck Mulligan – és azt gondolja, hogy írül kellene beszélünk Írországbán.

– Úgy bizony, úgy is kéne, szégyellem is, hogy én nem beszélem a nyelvet.”⁵

Haines ki is mondja néhány oldallal később: „*Alighanem a történelem az oka.*”⁶ Ennek a szomorú szituációnak, amikor az angolok kell hogy figyelmeztessék az íreket arra, hogy van saját nyelvük, és azt kellene használniuk, a történelem az oka – a történelem mint a hatalmon lévők által alakított folyamat, s az ő szempontjaikat tükröző elbeszélés.

A legfontosabb identitás tehát – amelyet ilyen „elfojtott”, a történelmi folyamatok révén uralkodóvá vált diskurzusban megszólalni nem tudó identitásként

⁴ James Joyce: *Ulysses*. 12.

⁵ I. m. 20.

⁶ I. m. 25.

mutat fel Joyce – az ír identitás. Csakhogy a valóságban az írek nemzeti identitása és az a diskurzus, amelyben mint az angol diskurzus ellendiskurzusában ez az identitás megkonstruálódik, maga is kérdéses, maga is olyan diskurzus, amely más identitásokat „rejt el”; nem enged megszólalni. Honnan tudjuk azt, hogy Joyce nemcsak az angolok, hanem az írek nézőpontjával, diskurzusával sem tud azonosulni? A temetőben lezajlik Pat Dignam katolikus gyásszertartása – tudjuk, hogy az ír nemzettudat legfontosabb konstituálója a katolikus vallás – amellyel Joyce-nak is nehéz volt szakítania fiatalemberként. De ezt a katolikus szertartást két kívülálló: a zsidó Leopold Blum és egy ismerőse, a protestáns Thomas Kernan szemével követjük végig. A temetőben a gyászolók meglátják Daniel O’ Connel síremlékét is:

„Az O’ Connell síremlék – mondta Mr. Dedalus a mellette állóknak.

Mr. Power szelíd szeme megkereste a monumentális kúp csúcsát.

Nyugszik békében – mondta – népe körében, a jó öreg Dan O’. De a szíve Rómában van eltemetve. Hány megtört szív van itt eltemetve, Simon!”⁷

Daniel O’ Connell – a katolikus emancipációt kiharcoló ír parlamenti képviselő, politikus és publicista alakja azonban máshol is megjelenik Joyce munkásságában. Az, ahogyan megjelenik, megint csak fényt derít arra, hogy Joyce egy alternatív nézőpontból problematikussá teszi az ír nacionalizmus történelemlátását, s benne O’ Connel mítoszáat is. A következő passzusról van szó a *Finnegan ébredésében*:

„This is brave Danny weeping his spache for the popers. This is cool Connolly wiping his hearth with brave Danny. And this, regard! how Chawleses Skewered paraparnelligoes between brave Danny boy and Connolly! Upanishadem!”⁸

Először, ha ránézünk erre a szakaszra, csak azt látjuk, hogy az ír történelem egy mítosz. És ebben a mítoszban együtt van O’ Connell, az ír ügyért bátran és hatásosan, de mindig a brit birodalom kereteit elfogadva, a parlament tagjaként küzdő politikus, és James Connolly, a republikánus és szocialista forradalmár, akit az 1916-os húsvéti felkelésben való részvételéért az angolok kivégeztek. Parnell pedig – az ír Kossuth, a vitathatatlan tekintélyű nagy történelmi személyiség – közvetít a két másik történelmi szereplő, egyszersmind az általuk képviselt kétféle nacionalizmus: a legalitás, a Brit Birodalom kereteit elfogadó és a forra-

⁷ Joyce, James (1922): *Ulysses*. Ford. Gula Marianna, Kappanyos András, Kiss Gábor Zoltán és Szolláth Dávid. Budapest, 2012, Európa Kiadó.

⁸ Joyce, James (2012): *Finnegans Wake*. 303. Magyar fordítás: Finnegan ébredése. Ford. Bíró Endre. Budapest, 1994, Holnap Kiadó.

dalmi mentalitás között. Valójában azonban a szöveg egy másik értelmezést is magában rejt. James Connolly ugyanis írt egy könyvet, egy marxista történelmi munkát 1910-ben, a *Labour in Irish History*, amelynek az O' Connellről szóló része ezt a címet viseli: „*A chapter of horrors: Daniel O'Connell and the working class.*”⁹ Ebből világosan kiderül, hogy O'Connell – miközben küzdött a katolikus ügyért, s ezzel az ír nemzeti felszabadulás ügyéért is – az 1830-as években kezdődő szakszervezeti mozgalom és szociális törvényhozás kíméletlen ellenfele volt. Connolly a munkások nézőpontjából lerombolta a katolikus nacionalizmus által O'Connellről teremtett mítoszt – ezért látjuk úgy őt, hogy törlőrongynak használta O' Connelt.¹⁰

Végül azt talán bizonyítanom sem kell, hogy – a férfielvű világban elnyomott, a férfiak által definiált – nő identitása, szubjektív nézőpontja milyen alapvető mondanivalója Joyce műveinek, hiszen az Ulysses is, és a Finnegan is egy nő – Molly Bloom, illetve Anna Livia Plurabelle – monológjával végződik. Molly – magának Joyce-nak az állítása szerint is – a maga kisszerűsége és közönségsége ellenére egyfajta Földanya, istennőfigura.¹¹ Nehéz tagadni azt, hogy Molly Bloom hatalmas központozás nélküli monológja az Ulysses végén a világirodalomban kivételes, talán egyedülálló behelyezkedés egy férfi részéről egy nő nézőpontjába. Molly monológján végigvonul a kérdésfelvetés: ki is tette az életet olyanná a nők számára, amilyen, s Molly megkérdőjelezi mindazoknak a tekintélyét – a férjétől kezdve egészen az Istenig, akit szintén „He”-vel jelöl egy ízben, tehát férfinek tekint –, akik a női élet kereteit kialakították, meghatározták.¹²

Joyce tehát az „inkubizmussal”, a maga sajátos elbeszélésmódjával dekonstruálja és kritizálja azt a történelemtől és a társadalomról szóló standard társadalmi diskurzust, amelyet a történelem, illetve az egyenlőtlenségeket magában hordozó és azokat folyamatosan újratermelő struktúra alakított ki.¹³ Ez a dekonstrukció teljeseedik ki a *Finnegan*ban, ahol nemcsak egységes elbeszélés nincs, hanem a szavak is elvesztik a maguk jelentését. Olyan kifejezésekké válnak, amelyek állandóan a konvencionális jelentéstől különböző, más jelentéseket vonzanak be. Joyce beszédmódja arra hívja fel a figyelmet, hogy a gyarmati népek, a munkások és a nők alávetett szubjektumok, amelyek nem tudnak ebben a diskurzusban

⁹ Connolly, James (1910): *A chapter of horrors: Daniel O'Connell and the working class.* In *Labour in Irish History*.

¹⁰ Connolly, James (1910): *A chapter of horrors: Daniel O'Connell and the working class.* In *Labour in Irish History*.

¹¹ Scott, Bonnie Kime (1984): *Joyce and Feminism.* Bloomington, Indiana University Press.

¹² I. m. 169.

¹³ Pierre Bourdieu (1977): *The Economics of Linguistic Exchanges.* In *Social Science Information*, 26 (1977): 645–668.

megszólalni, és az ő identitásuk nem az „igazi” identitásuk, hanem az, aminek a hatalmasok definiálják.

De hogyan teszi ezt Joyce? Mint láttuk, alapvetően *nem* úgy, hogy megfogalmazza az emberek valódi identitását, hanem úgy, hogy elvitatja az adott társadalmi-történelmi szituációban kialakult diskurzus jogát a végérvényességhez, ahhoz, hogy kimondja a végső szót az emberről és az ember mivoltáról. És itt érdemes észrevennünk két fontos különbséget az Odüsszeia alvilági jelenete és az Ulysses 6. fejezete között: Odüsszeusz megismeri a saját jövőendő sorsát – Leopold Bloom azonban nem. Odüsszeusz találkozik halott édesanyjával – Bloom azonban nem. Homérosz diskurzusa tehát kimondja a végső szót az emberekről – Joyce-é nem.

Bloom identitása a halállal találkozással is „lebegő” identitás marad. Ez pedig megmutatja a hasonlóságot Marx és Joyce szemlélete között – aközött, ahogyan mindketten közelítenek koruk társadalmához, s az abban uralkodó diskurzushoz.

Marxnak van egy fontos, de nehezen érthető megjegyzése a „*Széljegyzetek Wagnerhez*” című kései munkájában. Wagner azt mondja, hogy „Marx úr az értéket teszi saját szocialista rendszerének sarkpontjává”, de Marx szerint ez a megjegyzés azért eleve hibás, mert ő nem állított fel szocialista rendszert. Mindenképpen nagyon különös megállapítás ez minden idők legnagyobb szocialista közgazdászától, hogy ő nem állított fel szocialista gazdasági rendszert. Mit jelent ez?

Marx nem a kor uralkodó társadalomtudományi diskurzusának, a polgári közgazdaságtannak, illetve politikai gazdaságtannak a szocialista „ellendiskurzusát”, a kapitalista közgazdaságtannal szemben egy szocialista közgazdaságtant akart teremteni, hanem egy kritikai diskurzust, egy olyan diskurzust, amely visszhangozza, visszaadja az uralkodó társadalomtudományi diskurzust – de úgy, hogy világossá váljanak annak korlátai, történelmi-társadalmi meghatározottsága. Marx a maga munkásságát – több művének címe is árulkodik erről – úgy határozta meg, mint „a politikai gazdaságtan bírálata”. De milyen bíráló ez? Nem olyan, amely egyszerűen obskurus, nyilvánvalóan téves állítások gyűjteményének tekinti a polgári közgazdaságtant. Marx mindig is mélységes tisztelettel nyilatkozott a nagy polgári közgazdászokról, Smithről és Ricardóról, s mindig is azt állította, hogy munkásságuk nem egyszerűen ideologikus módon elfedi, hanem éppenséggel – szemléleti korlátai ellenére is – feltárja, leleplezi a tőkés rend anatómiáját. A politikai gazdaságtan marxi bírálata immanens bíráló: Marx nem elveti, hanem átveszi, és elemzi a polgári közgazdaságtannak a gazdasági folyamatok leírására használt kategóriáit – úgy elemzi, hogy rámutat ezeknek a kategóriáknak a korlátaira. Rámutat arra, hogy a polgári közgazdászok úgy használják a kapitalista gazdaság elemzésére szolgáló fogalmakat – a csere, az érték, az áru kategóriáit – mintha azok *minden* lehetséges társadalom és gazdaság

leírására alkalmazhatóak lennének. Ezáltal azt állítják, hogy az árutermelésre, a piacra épülő polgári rend a dolgok *természetes* és örökkévaló, tehát legitim rendje, amely csak azért nem született meg korábban, azért kellett rá várni egészen a 18. század végéig, mert korábban a piaci cserék teljes körű kibontakozását a technika fejletlensége és a hagyományos társadalmi intézmények (a feudalizmus intézményei) akadályozták... Marx szerint viszont – s álláspontját a mai marxista történettudomány, az emlékezetes Brenner-vita messzemenően alátámasztotta – a kapitalizmus nem természetes, hanem történelmileg kialakult, meghatározott társadalmi konfliktusok révén létrejött társadalmi rendszer.

S éppen azért, mert a kapitalizmus nem természeti szükségszerűséggel, hanem történelmileg specifikus fejlemények révén alakult ki, örökkéig való fennmaradása sem szükségszerű: meghatározott történelmi folyamatok, társadalmi konfliktusok és az, ahogyan az emberek ezeket megoldják, meghaladhatják a kapitalizmust.

Sem Marx, sem Joyce nem hazudtolják meg koruk és társadalmuk uralkodó diskurzusait, és nem is akarnak vele szembeállítani valamilyen más „végső igazságot” – például Marx a polgári közgazdaságtannal egy „szocialista gazdasági rendszert” –, hanem mindketten rámutatnak ennek a diskurzusnak a történelmi-társadalmi meghatározottságára: vitatják a diskurzusnak azt az igényét, hogy kimondja a végső szót a történelemlről, a társadalomról és az emberről. Annak a végső magyarázata, hogy Marx és Joyce kritikai közelítése a társadalomhoz és a társadalomban uralkodó diskurzushoz ennyire hasonló, abban rejlik, hogy kettejük történelemszemlélete analóg vonásokat hordoz. Hogyha meg akarjuk érteni azt, mi a közös Marx és Joyce történelemszemléletében, akkor egy olyan szerzőhöz kell fordulnunk, aki mindkettejükre nagy hatással volt. Giambattista Vicóról van szó.

A *Finnegann* kapcsolatban – amely végül is egy hatalmas álom a történelemlről – a szakértők egyetértenek abban, hogy ugyanolyan költői átírása az *Új tudománynak*, mint az Ulysses az Odüsszeiának. A főhős Humphrey Chimpden Earwicker – egyetlen éjszaka alatt újraálmódja az emberiség történetét. Ez azonban *nem* az események kronológiai rendjét rögzítő történelmi elbeszélés, hanem inkább egy, a történelem menetét megmagyarázni, az események jelentőségét megmutató történelemmodell, amelynek gondolati váza – lazán ugyan, de egyértelműen – megfelel Vico történelemfelfogásának.

Joyce-ra hatással volt a történelemnek az istenek, a hősök és az emberek korszakára való vicói felosztása, Vico ciklikus történelemszemlélete és a képzelőerő és az emlékezet kapcsolatának vicói felfogása.¹⁴

¹⁴ Verene, Donald Phillip (1997): Vico's Scienza Nuova and Joyce's *Finnegan's Wake*. In *Philosophy and Literature*. 21. kötet. 2. szám. 1997. október.

Marx pedig szintén nagyra becsülte Vicót, amint az kitűnik például *A tőke* 13. fejezetének következő megjegyzéséből:

„Darwin ráirányította az érdeklődést a természeti technológia történetére, azaz a növényi és állati szerveknek mint a növények és állatok életét szolgáló termelési szerszámoknak a képződésére. Nem érdemel-e a társadalmi ember termelő szerveinek – minden különös társadalmi szervezet anyagi bázisának – képződéstörténete ezzel egyenlő figyelmet? És nem lehetne-e ezt könnyebben megírni, hiszen – mint Vico mondja – az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk? A technológia felfedi az ember aktív magatartását a természettel szemben, felfedi életének közvetlen termelési folyamatát, és ezzel társadalmi életviszonyainak és az ezekből fakadó szellemi képzeteknek termelési folyamatát is.”¹⁵

Marx tehát alapvető történelemfilozófiai kérdésben idézi Vicót: neki tulajdonítja azt a meglátást, hogy végső soron az emberek maguk csinálják történelmüket, hogy a technológiai haladás ténye „felfedi az ember aktív magatartását a természettel szemben”, felfedi azt, hogy az ember nincs kiszolgáltatva a természet erőinek és törvényszerűségeinek, hanem képes megismerni, bizonyos mértékben megváltoztatni, és saját szolgálatába állítani a természetet. De ami itt nagyon fontos: az embernek ez az aktív magatartása a természettel szemben Marx szerint kulcsot ad a kezünkbe a *társadalmi* viszonyok és az ezeket a viszonyokat kifejező *szellemi képzetek* megértéséhez is. Csak akkor érthetjük meg az emberi társadalmat és a rá épülő kultúrát, ha nem tekintjük őket a természettörvényekhez hasonló változatlan és megváltoztathatatlan képződményeknek, hanem az emberi aktivitás termékeinek, amelyek megmerevedhetnek, mozdulatlaná válhatnak – akár évszázadokra is –, és ezért hathatnak ránk úgy, mintha természeti szükségszerűséggel léteznének – valójában azonban az emberek közötti konfliktusokból alakulnak ki, és e konfliktusok révén megváltoztathatóak...

Vessük most össze ezzel azt, amit Joyce mond a *Finnegan*-ban arról, hogy ő maga – illetve „Shem, a tollnok”, az író ironikus önarcképe – „tesz” a történelemmel:

„érzékeny papírost és szintetikus tintát készített magának, [...] az egyetlen rendelkezésre álló fóliának, saját testének minden hüvelyknyi helyét teleírta, míg csak a korrozív kigőzölgs hatására az egész átokzsongó, szeszélyszabta, körbenforgó történelem egyetlen feszült, folyamatos jelenibőrben tárult elő (és közben az, mint ahogy legsajátabb individuális életteről elmélkedve mondotta, az eszmélet

¹⁵ Karl Marx (1981): *A tőke*. I. kötet. In *MEM*. 23. köt. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

lassú tüzésnél egyetlen dividuális káosszá tranzakcidentalizálódott, mely veszélyes, hatalmas, közös kincse minden testnek, emberi csupán s halálos.)¹⁶

Vegyük észre ezt a különös kifejezést: tranzakcidentalizáció. Ez megfordítása a transzszubsztanciációnak, annak, ami a katolikus vallás szerint az oltáriszentség átváltoztatásakor történik: a kenyér és a bor szubsztanciája megváltozik, de akcidenteisek megmaradnak.

A Joyce által végrehajtott „tranzakcidentalizáció” során a fordítottja történik: a történelem elveszti szubsztanciáját, akcidentális mozzanatok káoszává válik. A joyce-i elbeszélés megszünteti a történelem szubsztantív, egyértelmű meghatározottságait – feloldja a történelemtől szóló egységes diskurzust a diskurzusok káoszában –, s ezzel megkérdőjelezi azokat a társadalmi viszonyokat is, amelyek ezt a diskurzust létrehozták, s legitimálják magukat vele.

Marx és Joyce tehát azért találták meg mindketten a maguk szellemi elődjét Vicóban, mert hármójuknak van egy alapvető közös mondanivalójuk: a történelem előrehajtója egy kollektív emberi szubjektivitás. Egy olyan szubjektivitás, amely – a társadalomkritika és a kritikán alapuló cselekvés révén – végül is mindig visszautasítja, hogy bármelyik adott történelmi-társadalmi konstellációban kialakult diskurzus véglegesen definiálja, maga alá gyűrje. Ezért a történelem annak története is, ahogyan az emberek a dologi és személyi függési viszonyok és az ezek által rájuk kényszerített kulturális-ideologikus képzetek uralma alól felszabadulva tudatosítják saját valódi kollektív identitásukat, s elkezdenek egy olyan szabad és racionális társadalmi praxist, amelynek horizontjait többé nem határolják be az elidegenedett, megmerevedett társadalmi viszonyok keretei, s amelynek mibenlétét, perspektíváit éppen ezért nem lehet előre meghatározni.¹⁷

Irodalom

- Bourdieu, Pierre (1977): The Economics of Linguistic Exchanges. In Social Science Information 26 (1977), 645–668.
- Conolly, James (1910): A chapter of horrors: Daniel O'Connell and the working class. In *Labour in Irish History* Online kiadvány, alapját képező kiadások: Dublin, 1973, New Books és London, 1987, Bookmarks. <http://marxists.org/archive/connelly/1910/lih>
- Joyce, James (2012): *Finnegans Wake*. Oxford, Oxford University Press. Magyar fordítás: Finnegan ébredése. Ford. Bíró Endre. Budapest, 1994, Holnap Kiadó.

¹⁶ *Finnegan ébredése*. 60.

¹⁷ Vö. Mészáros 1986. 153–154.

- Joyce, James (1922): *Ulysses*. Ford. Gula Marianna, Kappanyos András, Kiss Gábor Zoltán és Szolláth Dávid. Budapest, 2012, Európa Kiadó.
- Marx, Karl (1972): A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *MEM* 46/I. köt. Budapest. Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1977): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1981): A tőke (I. kötet) *MEM*. 23. köt. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Mészáros István (1986): „Kant, Hegel, Marx: Historical Necessity and the Standpoint of Political Economy”. In: István Mészáros: *Philosophy, Ideology & Social Science. Essays in Negation and Affirmation*. New York, 1986. St. Martin Press.
- Scott, Bonnie Kime (1984): *Joyce and Feminism*. Bloomington, Indiana University Press.
- Verene, Donald Phillip (1997): Vico's Scienza Nuova and Joyce's Finnegans Wake. In *Philosophy and Literature*, 21. kötet. 2. szám. 1997. október. https://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/philosophy_and_literature/vo21/21.2verene.html
http://muse.jhu.edu/journals/philosophy_and_literature/vo21/21.2ve

Marx és Tocqueville a történelemről.
A történelmi haladás szociológiai elemzése
Jon Elster Marx- és Tocqueville-értelmezésében

Marx és Tocqueville neve meglehetősen ritkán szerepel együtt a róluk szóló irodalomban, annak ellenére, hogy nemcsak kortársak voltak, de mindketten koruk társadalmát helyezték gondolkodásuk középpontjába, és mindketten azt kutatták, milyen irányba tart a nyugati történelmi fejlődés. Mindketten ugyanabban a forrongó időszakban éltek, a „forradalmak korában” (Hobsbawm), mindkettejük gondolkodására meghatározó volt a nagy francia forradalom, mindketten személyesen élték át 1848 forradalmait, és írtak róluk nem is jelentéktelen műveket.¹

Ezek után feltehetjük a kérdést: akkor mégis miért tárgyalják őket olyan ritkán együtt? Erre az egyik lehetséges válasz az lehet, hogy egymásra szinte egyáltalán nem hatottak. Tocqueville majdnem bizonyos, hogy nem olvasott semmit Marxtól, sőt az is lehetséges, hogy nem is hallott róla. Konkrét hivatkozást mindenestre nem találunk nála. Marx ugyanakkor többször is hivatkozik francia kortársára, melyek közül *Azsidókérdéshez* című írásában található említés érdemel figyelmet. Ebből kiderül, hogy Marx valószínűleg olvasta Tocqueville akkoriban meglehetősen népszerű művét, *A demokrácia Amerikában*t, ámbár jelentős hatással nem volt gondolkodására (Marx számára Anglia világtörténelmi szerepe sokkal fontosabb volt, mint Amerikáé, Tocqueville esetében ez éppen fordítva volt).

Hogy miért tartom igen érdemesnek kettejük összevetését? Nos, úgy vélem, a francia forradalom utáni európai társadalomról és az európai társadalomfejlődés lehetséges útjairól ők alkották meg korukban a legmarkánsabb elképzeléseket. Amit Marx modern tőkés társadalomnak nevezett, azt Tocqueville demokratikus társadalomnak hívta, s mindketten úgy vélték, ennek kialakulásához Európában a döntő lépést a francia forradalom tette meg. Mindkettejüket elsősorban az foglalkoztatta, hogy koruk társadalmának, illetve a koruk társadalmának kialakulásához vezető történelmi folyamatoknak a feltárásán keresztül választ kapjanak a nyugati fejlődés jövőjével kapcsolatos kérdésekre.

Úgy vélem tehát, mindketten elsősorban társadalomtudományos indíttatású gondolkodók voltak. Ez Marx kapcsán nem is nagyon merül fel kérdésként, hiszen őt manapság a szociológiai gondolkodás egyik első jelentős képviselőjeként

¹ Tocqueville (2011); Marx (1976); Marx (1972): *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig*. In MEM 7. Budapest, 1976, Kossuth Könyvkiadó; Karl Marx: *Louis Bonaparte brumaire tízennyolcadikája*. In MEM 8. Budapest, 1962, Kossuth Könyvkiadó.

szokás számon tartani, Tocqueville-t viszont elsősorban politikai gondolkodónak tekintik, holott munkássága sokkal inkább a leíró társadalomtudományba, mint a normatív politikai filozófiába sorolható. Két olyan tocqueville-i fogalmat hoznék erre példaként, amelyet jobbára politikaelméleti terminusokként szoktak azonosítani, de amelyek valójában markánsan társadalomelméleti fogalmak. Az egyik a „demokrácia” kifejezés, amely Tocqueville-nél nem elsősorban népuralmat jelent, hanem a létfeltételek egyenlőségét. A demokrácia olyan társadalmi berendezkedés, ahol eltűntek a társadalmi előjogok és rangok, de nem feltétlenül a nép kezében van a hatalom. A „többség zsarnoksága” szintén nem elsősorban politikaelméleti fogalom, nem a politikai többség zsarnokságát vagy a nép többségének nevében gyakorolt zsarnokságot jelenti, hanem azt, hogy a társadalom többsége – mindenekelőtt intellektuálisan – elnyomja a kisebbséget, azokat, akik nem a többséggel azonosan gondolkodnak.

Két jelentős szerzőről tudok, aki Tocqueville-re elsősorban mint társadalomtudományos gondolkodóra tekintett, nem mellesleg akik mind Marxot, mind Tocqueville-t elsősorban mint társadalomelméleti gondolkodókat tárgyalták. Raymond Aron *Les Étapes de la pensée sociologique* című művének első kötetében Montesquieu-t, Comte-ot, Marxot és Tocqueville-t tárgyalja; *Tanulmány a szabadságjogokról* című könyvének első fejezetében pedig direkt összevetést is tesz Tocqueville és Marx között. A másik szerző Jon Elster, aki 1985-ben jelentette meg *Making Sense of Marx* című könyvét,² az úgynevezett analitikus marxizmus egyik fő művét, amelyben Marx írásait a kortárs szociológia eredményeinek fényében elemzi. Tocqueville-ről először 1993-as *Political Psychology* című művében adott hosszabb elemzést,³ majd ezt jelentősen kiegészítve 2009-ben önálló monográfiát is megjelentetett róla *Alexis de Tocqueville, The First Social Scientist* címmel. Már ez utóbbi címe is jelzi, hogy Elster a francia gondolkodót az első nagy társadalomtudósnak tartja, akinek munkássága azért fontos a mai szociológia szempontjából, mert nem törvényjellegű általánosításokat próbált meg megalkotni, hanem oksági mechanizmusokat igyekezett feltárni, elsősorban az egyéni pszichére alapozva.⁴ Elster szerint Tocqueville mentes maradt a 19. század szociológiáját jellemző négy olyan tehertételtől, amelyekbe a legtöbb gondolkodó, így Marx is, beleesett.⁵

A módszertani holizmus vagy kollektivizmus azt állítja, hogy a kollektív entitások mint osztályok, népek független magyarázó erővel rendelkeznek. Ennek a módszernek a követői figyelmen kívül hagyják az olyan kollektív cselekvési

² Elster 1985.

³ Elster 1993.

⁴ Elster 2009. 2.

⁵ I.m. 6.

problémákat, mint a potyautas-probléma, és azt gondolják, hogy ha az adott kollektívumnak van egy közös érdeke, akkor tagjai ezt automatikusan követni is fogják. Elster szerint Marx nem vett tudomást ezekről a problémákról, míg Tocqueville nagyon is tisztában volt velük.

Organicizmuson azt értjük, hogy a társadalmat biológiai szervezetek mintájára fogják fel, és így próbálják meg őket leírni. Ez a felfogás nem annyira Marxnál, mint inkább Engelsnél játszott szerepet, Tocqueville-nél viszont egyáltalán nem.

A funkcionalizmus a jelenségek előnyös következményeikkel való magyarázatát jelenti, vagyis hogy valami azért jött létre, mert előnyös valaki(k) vagy valami(k) szempontjából. Marxnál számos ilyen magyarázatot találunk, Tocqueville-nél csak egyszer-kétszer fordul elő.

A negyedik jellemző a teleológia. A teleologikus gondolkodás azt állítja, hogy a történelemnek értelme van, vagyis van egy meghatározott iránya és célja, amelyet be kell teljesítenie. Marx gondolkodását áthatja a teleológia, Tocqueville-é viszont mentes tőle.

Tocqueville-nek a történelem haladásáról, a történelem irányáról alkotott nézetei legkifejtettebb formában *A demokrácia Amerikában* bevezetésében találhatóak meg. Tocqueville szerint a nyugati történelem a létfeltételek egyenlővé válása irányába halad. A folyamatot magát „nagy demokratikus forradalom” névvel illeti, és azt állítja, hogy akarva-akaratlanul mindenki ehhez a folyamathoz járul hozzá, az is, aki elősegíti, az is, aki akadályozza:

„A népek életének különféle eseményei szemmel láthatóan mindenütt a demokrácia javát szolgálták; minden ember ezt segítette elő erőfeszítéseivel: az, aki sikerén munkálkodott, éppúgy, mint aki nem is akarta szolgálni; az, aki érte harcolt, éppúgy, mint aki ellenségének vallotta magát; összekeveredve mindannyian egy irányba sodródtak, közösen mind ugyanazon munkálkodtak, egyesek szándékuk ellenére, mások öntudatlanul, az isteni kéz vak eszközeként.”⁶

Ebben az idézetben egy hegeli „Ész csele”-típusú magyarázat körvonalai sejlenek fel, amely egyértelműen teleologikus magyarázattípus: a történelem egy meghatározott cél felé halad, a történelem aktorai pedig szándékuktól függetlenül ennek a célnak a beteljesítéséhez járulnak hozzá. Ez természetesen csak akkor lehetséges, ha van olyan, az embereknél magasabb rendű erő, Isten, az Ész vagy más, aki vagy ami biztosítja eme mechanizmus működését. Ha azonban túllépünk a bevezetésen, Tocqueville többé nem alkalmaz hasonlóan teleologikus magyarázatot. *Emlékképek 1848-ról* című művében nyíltan el is veti azokat a történelmi magyarázó sémákat, amelyek mindenhol általános okokat keresnek, teljesen lefokozva az egyes ember szerepét:

⁶ Tocqueville 1993. 27.

„Mindig is idegenkedtem azoktól a merev gondolatrendszerektől, amelyek valamilyen végzetes láncba illeszkedő nagy előzetes okokkal igyekeznek magyarázni a történelmi eseményeket, és amelyek teljesen kiiktatják az embert a történelméből.”⁷

Tocqueville ehelyett azokat az elsősorban szociálpszichológiai mechanizmusokat kísérli meg leírni, amelyek az egyes embereket a létviszonyok egyenlővé tétele irányába vezetik.

Elster szerint Tocqueville elemzéseinek építőelemei az egyéni pszichológiai mechanizmusok, melyek közül elsősorban a szenvedélyek működése emelhető ki.⁸ Mikor Tocqueville a létfeltételek egyenlővé válásáról beszél, az *egyenlőség iránti szenvedéllyel* kapcsolja ezt össze. Ez a szenvedély a legmeghatározóbb a demokratikus társadalmakban, még a szabadság iránti szenvedélynél is erősebb.

„Ténylegesen létezik az az egyenlőségre irányuló férfias és jogos szenvedély, amely arra készíti az embereket, hogy mindannyian próbáljanak erősekké és megbecsültekké válni. Ez a szenvedély hajtja a kicsiket, hogy a nagyok közé emelkedjenek; de az emberi szívben megvan az egyenlőtlenségnek az az elfajzott ösztöne is, amely a nagyokat le akarja rántani a saját színvonalára, és arra akar kárhozatni mindenkit, hogy többre becsülje az egyenlőséget a szolgaságban, mint az egyenlőtlenséget a szabadságban.”⁹

Mi is pontosan ez a szenvedély? Aligha gondolnánk, hogy egy ilyen nevű szenvedély általános lenne az emberek között, túlságosan elvontnak tűnik. Tocqueville a legtöbb helyen egy sokkal hétköznapiabb kifejezést használ, az *irigységet* – ez lényegében azonos az egyenlőség iránti szenvedéllyel. Mint az idézetből is kitűnik, ez a szenvedély egyszerre készítheti az embert arra, hogy igyekezzen felemelkedni a magasabb státuszúakhoz, illetve arra, hogy őket a saját szintjére hozza le, vagyis lehet építő vagy romboló jellegű. A francia forradalom kitörésében is fontos szerepet tulajdonít Tocqueville ennek a szenvedélynek, ahogy ez *A régi rend és a forradalom* című művéből kiderül:

„Ha tekintetbe vesszük, hogy a nemesség, miután elveszítette ősi politikai jogait, s a feudális Európa valamennyi országa közül elsőként Franciaországban hagyott fel a lakosság kormányzásával és vezetésével, mégiscsak megőrizte, sőt, alaposan meg is növelte pénzügyi kiváltságait és a tagjai által egyénileg élvezhető előnyöket, s bár alávett osztállyá vált, kiváltságos osztály maradt, mint említettem, arisztokráciából egyre inkább kasztá alakulva, egyáltalán nem csodálkozhatunk azon, hogy

⁷ Tocqueville 2011. 98.

⁸ Elster 2009. 59–78.

⁹ Tocqueville 1993. 88.

kiváltságai olyannyira indokolatlannak és gyűlöletesnek tűntek a franciák számára, és hogy szívük mélyén fellobbant az a *demokratikus irigység*, amely még mindig ott ég bennük.”¹⁰ (Kiemelés – K. CS.)

Látjuk tehát, hogy miközben Tocqueville egy megállíthatatlan és visszafordíthatatlan fejlődési folyamatról beszél, ezt nem valami homályos teleológiával támasztja alá, hanem az emberi szenvedélyekben keresi magyarázatát. Marx viszont egy határozottan teleologikus elképzelést vázol fel a történelemről, amelynek aktorai nem az egyes emberek, hanem az osztályok, a történelem törvényei pedig természeti törvényszerűséggel, „vas szükségszerűséggel”¹¹ hatnak.

Elster szerint, ha Marx történelemelméletéről beszélünk, külön kell választanunk hegeli ihletésű történelemfilozófiáját és empirikus történelemelméletét, a történelmi materializmust.¹² Habár a kettő Marxnál szorosan összefügg, logikailag szétválaszthatóak. Elster szerint a hegeli és marxi történelemfilozófia egy alapvetően ellentmondásos elképzelésre épül: úgy állítják a történelemnek egy adott végcél felé haladását, hogy közben eltávolítják a rendszerből azt a szereplőt – Istent –, aki egyedül lenne képes az erre irányuló megfelelő mechanizmust biztosítani.¹³

Marx szerint a történelem végcélja a kommunizmus, amely filozófiai értelemben az elidegenedés megszüntetése és az emberi lényeg megvalósítása; közgazdaságtani értelemben a képességek szerinti termelésre és a szükségletek szerinti elosztásra épülő rendszer; szociológiai értelemben osztály nélküli társadalom. A kérdés az, Marx milyen mechanizmussal támasztja alá, hogy a történelem ebbe az irányba halad.

Ezzel a mechanizmussal a történelmi materializmusnak nevezett elmélet igyekszik szolgálni. Elster ennek bemutatásakor elsősorban Gerald A. Cohen 1978-as, *Karl Marx's Theory of History* című művére támaszkodik¹⁴, amely könyv Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* című művéhez írt előszavát kívánja az analitikus filozófia eszközeivel koherenssé tenni. Elster Cohent is bírálja, és azt állítja, hogy a marxi történelmi materializmus alapfeltevéseiben is rendkívül problematikus, ezért aligha tartható.

¹⁰ Tocqueville 1994. 229.

¹¹ Marx 1967. 6.

¹² A történelmi materializmus mellett – úgy tűnik – egy osztályharcokra alapozott történelemelméletet is találunk Marxnál. Marx mindazonáltal úgy vélte, saját igazi felfedezése a termelőerők fejlődésére alapozott történelemelmélete volt, az osztályharcok tényét már „burzsoá történetészek” feltárták őelőtte. Az osztályharcok története emellett minden további nélkül beilleszthető a történelmi materializmus elméletébe.

¹³ Elster 1985. 109.

¹⁴ Cohen 1978.

A marxi történelmi materializmus Elster szerint egy technológiai determinista elmélet, amely a történelem haladását a termelőerők, mindenekelőtt a termelőeszközök technikai fejlődésével magyarázza, ezt pedig azzal, hogy a termelők körében van egy állandó készlet ezek fejlesztésére. Már ezzel kapcsolatban is sok kérdés vetődik fel, de az elmélet igazán problematikus az azon a ponton válik, amikor Marx a termelőerők fejlődésével kezdi el magyarázni a termelési viszonyok változását.

Marx azt feltételezi, hogy új termelési viszonyok akkor jönnek létre, amikor a korábbiak már nem optimálisak a termelőerők fejlődésére nézve, és azért jönnek létre, mert előnyösebbek a termelőerők fejlődésére nézve, mint a korábbi termelési viszonyok voltak.¹⁵ Ez egy tipikus funkcionális magyarázat, amely nélkülözi a mikroalapokat, nem ad ugyanis választ arra, hogy az egyes cselekvőket mi motiválná arra, hogy megváltoztassák a létező termelési viszonyokat. Elster szerint nehéz is lenne előállni ilyen leírással, hiszen „az egyéni cselekvő szempontjából egy, a tulajdonszerkezetben bekövetkező változás előnyei időben távoliak, bizonytalanok, és függetlenek a kollektív cselekvésben való részvételétől”.¹⁶

Ha megnézzük Marxnak azokat a műveit, amelyekben a feudalizmusból a kapitalizmusba történő átmenetről beszél, azt találjuk, hogy ezekben egészen más magyarázatát adja ennek az átmenetnek. Sem a *Kommunista kiáltvány*ban, sem *A tőke* eredeti felhalmozásról szóló fejezetében nem azzal magyarázza a kapitalista termelési viszonyok létrejöttét, hogy azok inkább voltak képesek fejleszteni a termelőerőket, mint a feudálisak, hanem olyan esetleges tényezőkkel, mint például az Újvilág felfedezése, amely óriási piacokat nyitott meg, ezzel ösztönözve gyorsabb és hatékonyabb termelésre az ipart.

Még problematikusabb az elmélet, ha a kapitalizmusból a kommunizmusba történő feltételezett átmenetet tekintjük. Marx szerint a kapitalizmust éppen az különbözteti meg az összes korábbi termelési módtól, hogy a termelőerők állandó fejlesztésében érdekelt. Nehéz elképzelni, hogy egy olyan berendezkedés, amilyennek Marx a kommunizmust hozzávetőlegesen leírja, hatékonyabb lenne a termelőerők fejlesztése szempontjából, mint a kapitalizmus. Még kevésbé valószínű, hogy a proletariátus csak azért robbantana ki forradalmat, hogy egy olyan rendszert hozzon létre, ahol a termelőerők jobban fejlődnek, mint a kapitalizmusban.

A Marx által leírt kommunizmus valójában nem abban lenne jobb a kapitalizmusnál, hogy hatékonyabban fejlesztené a termelőerőket, hanem abban, hogy minden embernek megadná a lehetőséget képességei sokoldalú kibontakoztatására, valamint megszüntetné a munka elidegenedését és a kizsákmányolást.

¹⁵ Marx 1965. 5–8.

¹⁶ Elster 1986. 108.

Mikor a proletárforradalom motivációiról beszél, Marx maga is ezeket a célokat említi. A történelmi materializmus azt feltételezi, hogy egy adott társadalomalakulat csak akkor tűnhet le, amikor az új termelési viszonyok már megérték arra, hogy leváltsák azt. Csakhogy semmi biztosíték nincs arra, hogy a forradalmi cselekvésnek is éppen akkor jött el az ideje. Mint a továbbiakban látni fogjuk, az európai történelmi fejlődés épp azt mutatja, hogy amikor a forradalmi cselekvés feltételei fennálltak, az idő korántsem érett meg a kapitalizmus megdöntésére. A kapitalizmus megdöntésének szubjektív feltételei és így a proletárforradalmak lehetőségei valójában a kapitalizmus fejlődésével egyre csökkentek. Éppen ezt jósolta meg Tocqueville.

Marx és Tocqueville hasonló irányt véltek felfedezni a történelem menetében – mindkettejük szerint hosszú távon az emberek létfeltételei egyre egyenlőbbek lesznek – csakhogy míg ezt Tocqueville állandó folyamatnak látta, addig Marx szerint az emberek tömegeinek létviszonyai – legalábbis relatíve – egyre inkább romlani fognak, míg egy kisebbség életkörülményei egyre jobbak lesznek, és végül be kell következnie egy pontnak, amikor a többség forradalom segítségével megteremti a létfeltételek maximális egyenlőségét. Ennek megfelelően Marx és Tocqueville egészen más jövőt jósolt Európának: míg Marx szerint a jövőben még a francia forradalomnál is nagyobb forradalmak, proletárforradalmak várhatóak, addig Tocqueville azt jósolta, hogy a nagy forradalmak fokozatosan ritkulni fognak, aminek okát az általában polgárosodásnak vagy középosztályosodásnak nevezett folyamatban vélte megtalálni.

Tocqueville szerint ugyanis egyre nő azoknak a száma, akik sem nem túl szegények, sem nem túl gazdagok, akiknek elegendő tulajdonuk van ahhoz, hogy viszonylagos jólétben éljenek, ezért egyrészt nem érzik szükségét egy forradalom kiobbantásának, másrészt viszont joggal féltik tulajdonukat ennek esetleges kitörésétől. Tocqueville úgy véli, forradalmak esetén az ingó tulajdon van a legnagyobb veszélyben, ezt a társadalmi réteget pedig éppen ez a fajta tulajdon jellemzi, ezért éppen hogy ők fognak félni leginkább egy forradalomtól. Ráadásul Tocqueville szerint a demokratikus korok nem is kedveznek a forradalmi eszmék és általában az új eszmék terjedésének, mert egyrészt az egyenlőség állapotában az egyik ember nehezebben vesz át eszméket a vele egyenlőtől, másrészt egy eszme helyességéről nem elég meggyőzni csak egy-két befolyásos embert, mint tette azt Luther, hanem sokakat kell egy új gondolat híveivé tenni.

Hosszabb távon azt látjuk, hogy a nyugati történelem inkább úgy alakult, ahogy azt Tocqueville *A demokrácia Amerikában* című művében leírta, és nem úgy, ahogy Marx gondolta. Ha Marx általános sémájából indulunk ki, akkor proletárforradalmaknak ott kellett volna kitörniük, ahol a termelőerők a legmesszebbre jutottak a fejlődésben. Csakhogy a történelem azt mutatja, hogy minél fejlettebb egy ország, annál kevesebb esélye van ott bármilyen forradalom

kitörésének – éppen, ahogy Tocqueville gondolta –, forradalmak helyett inkább olyan országokban törnek ki, amelyek sem túl elmaradottak, sem túl fejlettek. Vagyis a proletárforradalom szubjektív és objektív feltételei nem vágnak egybe: amikor a szubjektív feltételek meglennének, az objektív feltételek még nem adóttak, ahogy ezt 1848-ban láthattuk; amikor viszont az objektív feltételek adóttak, akkor a szubjektív feltételek már nem. Ez persze nem jelenti azt, hogy egy másik termelési viszonyrendszer a jövőben nem válhatná le a tőkés termelési módot, annak viszont rendkívül kicsi a valószínűsége, hogy ez olyan módon történjék, ahogy azt Marx elképzelte.

Irodalom

- Cohen, Gerald A. (1978): *Karl Marx's Theory of History: a defence*. Oxford, Clarendon Press.
- Elster, Jon (1985): *Making Sense of Marx. Studies in Marxism and Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1986): *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1993): *Political Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elster, Jon (2009): *Alexis de Tocqueville, The First Social Scientist*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Marx, Karl (1962): Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. In *MEM* 8. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1965) A politikai gazdaságtan bírálatához. In *MEM* 13. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1967): A tőke. I. kötet. In *MEM* 23. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1976): Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig. In *MEM* 7. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Tocqueville, Alexis de (1993): *Az amerikai demokrácia*. Ford. Ádám Péter et al. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Tocqueville, Alexis de (1994): *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Tocqueville, Alexis de (2011): *Emlékképek 1848-ról*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Európa Könyvkiadó.

A stagnálás és fejlődés joga – Nozick és Marx szabadságutópiája

Bevezetés

A filozofálás egyik legjobb módja az, ha olyan premisszákból indulunk ki, melyeket még bírálóink is elfogadnak, és ügyes következtetéseink nyomán olyan eredményekre jutunk, melyeket már tényleg kritizálnának bírálóink, de amelyeket – elfogadván a premisszákat – már csak nehezen bírálhatnának. Így jellemezte G. A. Cohen¹ a talán legnagyobb hatású libertáriánus politikai filozófus, Robert Nozick módszerét.² A mutatóvány lényege az, hogy széles körben elfogadott előfeltevésekből jussunk vitatott következtetésekre.

És valóban, ki merné vitatni, hogy „az egyéneknek jogaik vannak, és vannak olyan dolgok, melyeket egyetlen egyén vagy csoport sem tehet meg velük (anélkül, hogy megsértenék e jogaikat)”³ Amennyire kézenfekvőnek tűnik e megállapítás – mely Nozick *Anarchia, állam és utópia* című könyvének nyitósora – oly komoly vitákat váltottak ki a belőle levont következtetések, így kiemelten a társadalmi egyenlőtlenségek igazolása. Vagy egy másik, legalábbis hasonló, ha nem nagyobb vitákat kiváltó szerzőt idézve: nehéz lenne vitatni Marx 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok* című írásában megfogalmazott tételét, mely szerint az ember „nembeli”, azaz társadalmi, közösségi lény.⁴ Mégis, e magától értetődő premisszából az ifjú Marx a „kommunizmus” utópiájához jut el. Kizárólag következtetéseik felől megítélve e szerzőket már kevésbé meglepő, hogy Magyarországon a rendszerváltás előtti korszak történelme diszkreditálta a marxizmust, miközben a rendszerváltás utáni korszak diszkreditálta annak (egyik) antitézisét: a Nozick gondolatai által is formált neoliberálisizmust.

De hogyan festhetne a történelem rossz képet *egyszerre* két olyan nézetrendszerről, melyek ugyanazon témák (magántulajdon, állam, utópia stb.) kapcsán látszólag élesen ellentmondó, egymást kizáró tételeket fogalmaznak meg? Ez pedig felveti a kérdést, hogyan jutottak el a szerzők a helyes előfeltevésektől

¹ Cohen 1995. 112.

² Jelen írásom műfaja közelebb van az esszéhez, mint a tudományos közleményekhez, ezért a gondolatmenet irányban tartása érdekében csak a legszükségesebb szakirodalmi apparátust használom.

³ Nozick 1974. ix.

⁴ Marx 1977a. 49., ill. 70–71.

látszólag „téves” következtetésekhez. Tényleg azokat a következtetéseket fogalmazták-e meg, amelyeket híveik és ellenfeleik azonosítottak velük? Tényleg ott húzódnak az elméleti frontvonalak, ahol a történelmi-politikai frontvonalak kapcsán meglévő ismereteink alapján azt gondolnánk?

Egy magára valamit is adó gondolkodó számára (ide értve akár a napi sajtó publicistáit is) nem megspórolható a gondolatmenetek feltérképezése, illetve egyáltalán: a prekoncepciók nélküli szövegértelmezés folyamata. Különösen fontos ez az ideológiákká csontosodott politikaelméleti gondolatkörök esetében. Ahogy a sok átfedés mellett mély törésvonalak húzódnak az ún. neoliberalizmus esetében annak talán három legnagyobb teoretikusa, Hayek, Friedman és Nozick gazdaság-, illetve politikaelmélete között, úgy nem nehéz belátni, hogy például Oakeshott és Leo Strauss konzervativizmusa is számos ponton ellentmond egymásnak. Hasonlóképpen, egy igényes politikai gondolkodó tisztában van a fiatal és – az ún. ismeretelméleti törés utáni – „idős” Marx gondolkodásmódja közötti különbségekkel, akár csak ezek teljesen eltérő hatásával a baloldalra: a skolasztikus, „tudományossá” váló marxizmus és az ún. humanista marxizmus nehezen kibékíthető ellentmondásaival.⁶

A hétköznapi politikai diskurzus pora ráakódik a politikailag kényes témákat feszegető szerzők életművére, és beszennyezi a róluk való gondolkodást. A rendszerváltással újjászületett magyar politikai gondolkodást – különös tekintettel a normatív elméletre – sok tekintetben bizonyos szerzőkkel kapcsolatos atavisztikus ellenérzések határozták és határozzák meg, ami bő két évtized elteltével már nem fenntartható. Megérett az idő számos gondolkodó elméleti – ha nem is feltétlenül politikai – rehabilitálására, ezzel egyidejűleg pedig a gyakorlati politika logikája alapján talán jogos, de elméleti szempontból tévesen meghúzott határ- és frontvonalak újrarajzolására.

Az egyik ilyen adósság a különböző szabadságkoncepciókat (pozitív-negatív, formális-„valódi” stb.) érdeklődésük homlokterébe állító szerzők recepciója kapcsán tapasztalható. A politikai neoliberalizmust sokan a nemzeti és nemzetközi kizsákmányolással és az ezt szolgáló (reform)diktatúrával vádolják, nem is alaptalanul. A politikai marxizmus számláját hasonló szabadságkorlátozások terhelik. És mégis, röviden áttekintve a gondolatköröket megalapozó elméleti szerzők feltevéseit és következtetéseit éppenséggel a szabadság legfontosabb teoretikusaiként tűnhetnek fel – szemben a jobb- és baloldali autoriter gondolkodók széles körével. Ha ezen áttekintés elvégzése során a politikai gondolkodás

⁵ Egyetlen példával élve: Nozick élesen bírálta az osztrák iskola cselekvéselméletét, a praxeológiát. Vö. Nozick 1977.

⁶ A jelen tanulmány tárgya Marx korai gondolkodása, ennek megfelelően a „középkorszakos” és érett művekre csak kiegészítő jelleggel hivatkozunk, még akkor is, ha Marx kommunista utópiáját máshol – mint pl. *A német ideológiában* – részletesebben kifejti.

esetleg még önmaga egzisztenciális kétségeire is képes lehet válaszokat adni, az éppen e tevékenység hasznosságát mutatja. A jelen tanulmányban e feladat elvégzése érdekében először röviden bemutatjuk Nozick, majd – egy elméleti átkötés után – Marx szabadságutópiáját. Az írás zárásaként rámutatunk a két koncepció közötti átfedésekre, és bizonyos, ritkán hangsúlyozott eltérésekre.

Nozick

A sors iróniája, hogy Nozick elméleti hagyatéka jelentős mértékben saját módszere áldozatává vált.⁷ Az *Anarchia, állam és utópia* című magnum opusához hasonlóan közelített az utókor, mint ő a könyve alapötletét adó Locke-hoz: kiemelte belőle azt, amire szüksége volt, és figyelmen kívül hagyta a kontextust. Arról pedig a politikai nozickizmus követői végképp nem vettek tudomást, hogy az *Anarchia* párhuzamosan futó, a végtelenben valahogy mégis összeérő gondolatmenetei nemcsak intellektuális, de – akárcsak a Nozick által is nagyra becsült nagyregények – esztétikai élményt is nyújtanak. Az állam kialakulásáról szóló leghíresebb rész és az analitikus politikai filozófiára talán még az előbb említett fejezetnél is nagyobb hatást gyakorló Rawls-kritika (a második fejezet) mellett a legalább ennyire invenciózus harmadik szakasz a Nozick által javasolt utópiáról az előzőekhez képest szinte visszhangtalan maradt.⁸

Pedig a pofonegyszerű alapötlet gyakorlati alkalmazási lehetőségei szinte kimeríthetetlenek. Nozick kiindulópontja az a tétel, mely szerint „ami nekem a legjobb, az nem biztos, hogy neked is a legjobb”.⁹ Ennek megfelelően nem biztos, hogy egyetlen utópiában szeretne mindenki élni. Feltéve, hogy nem engedélyezzük az egyéni választási szabadságot korlátozó „kelet-berlinek” kialakulását, a hasonló gondolkodású egyének közösségeket, avagy egyesületeket alapítanak. Nozick egyetlen valódi elvárása e közösségekkel szemben az, hogy egy adott időpillanatban ne legyenek benne elszakadni vágyó részhalmozatok. Azaz főszabályként egy közösség ismertetőjegye az, hogy egy *stabil* embercsoport. Tekintettel a szabad ki- és belépésre a csoportok kulturális alapbeállítása szerint vélhetően mindenki preferálni fogja az egyenrangúak együttműködését, és az egyének ahhoz a csoporthoz csatlakoznak, ahol a legnagyobb szubjektív hasznosságot érhetik el. Másrésztől a Nozick által előfeltevésként kezelt racionális

⁷ E szakasz elkészültéhez nyújtott segítségéért köszönet illeti Csikai Lászlót.

⁸ A Social Philosophy and Policy 2005. évi első számában – mely az *Anarchia* megjelenésének harmincadik évfordulójára volt időzítve – a Nozickkal és általában a libertáriánus politikai filozófiával foglalkozó 14 cikkből például egyetlen sem foglalkozik elsődlegesen a könyvben felvázolt utópiával.

⁹ Nozick 1974. 198.

egyénekből álló közösség senkit nem fogadna tagjai közé, ha az illető többet akarna kivenni a közösségből, mint amennyit beletesz.

Az egyének marginális hozzájárulásai kiegyensúlyozódnak a csoportban, és az e közösségeket magába foglaló, makroszintű utópia a tökéletes verseny piacához hasonló jellegzetességeket mutat. Nozick természetesen nem zárja ki, hogy szabad döntés nyomán a résztvevők felülírják az így kialakult egyensúlyi (hozzájárulás- vagy jövedelem-) eloszlást (így például lehetséges az ajándékozás). Ez azonban még így is csak egy magmodell: Nozick bevallottan csak a személyközi kapcsolatok bizonyos aspektusaival foglalkozik.¹⁰ Mégis, gondolatmenetét zárva arra jut, hogy egy így meghatározott és stabil utópiánál senki nem tud jobbat elképzelni. A szabad és racionális egyének Nozick szerint egy ilyen közösséget képelnének el maguk számára: és fölötte nincs mennyország, csak az ég.

Eszmetörténeti kontextusban e nozicki utópia leginkább utópiák egyfajta keretrendszeréhez (framework) hasonlítható. E keretrendszer létrehozása pedig legalább négy gyakorlati problémát felvet. Először is előfordulhat, hogy nincs megfelelő számú partner egy közösség létrehozásához. Kezelendő a csoportok egymással ápolt külkapcsolatainak kérdése. A csoportok alakítása, a bennük való részvétel, a kiválás számos tranzakciós és információs költséggel jár, melyek lényegesen komplexebbé teszik az alapmodellt. Végezetül pedig felmerülhet a kényszerítés tilalmának megszegése: például olyan zárt közösségek esetében, melyek elzárják az információkat tagjaik (így többek között a gyermekek) elől, ami megerősítheti stabilitásukat. Nézzük e gyakorlati problémákat sorjában, kezdve a legrészletesebben tárgyalandó elsővel, mely általánosságban is választ ad az elmélet fenti bírálatára.

Az első problémára érvényes lesz Nozick általános válasza: ha nem is biztosítható minden feltétel az utópia működtetéséhez, sok feltétel igenis megteremthető.¹¹ Lehet, hogy a közösségek száma korlátozott lesz, és így nem biztosítanak tökéletes találatot mindenki számára, de még így is jól megfelelhetnek a legfontosabb elvárásoknak. Ez egyben a nozicki keretrendszer egyik fontos általános ismérve is: ha nem is teljesíti tökéletesen mindenki minden elvárását, egy olyan közös többszörös lehet, mely – az ún. imperialista utópistákat kivéve – *gyakorlatilag* egy megfelelő *second best* megoldást jelenthet sokak számára.

Nozick háromféle utópizmust különböztet meg, melyek közül kettőt úgy úgy összeegyeztethetőnek tart keretrendszerével. A leggördülékenyebben az ún. egzisztenciális utópistákkal lehet összeilleszteni javaslatát, akik csak abban reménykednek, hogy az ő „világuknak” is lesz helye a nap alatt. Nem kizárt az együttműködés a „misszionárius utópistákkal” sem, akik senkit nem akarnak saját

¹⁰ I. m. 304.

¹¹ I. m. 308.

rendszerükre *kötelezni*, még ha térítenek is mellette. Az egyetlen inkompatibilis utópistatípust az „imperialisták” alkotják, akik értelemszerűen semmilyen más közösség létét nem fogadják el, csak a sajátjukét. Tekintettel arra, hogy a nozicki keretrendszer egyetlen főszabály irányítja – a negatív szabadság, azaz kényszerítés tilalma – a két irányzat között nyilvánvalóan nem lehetséges a kompromisszum (amire Nozick kissé pikírtén azzal reagál, hogy mindenkinek nem lehet a kedvére tenni, főleg azoknak, akikben semmifajta kompromisszumkészség nem rejlik). Így lesz Nozick keretrendszere egy olyan új világ leírása, mely nagyon sokak számára elfogadható lesz, pontosan azért, mert alapvetően egyetlen, és ezen belül is egy procedurális, azaz nem tartalmi megkötésre épül.

E megkötést Nozick három módon indokolja. Az első szerint mindannyian mások vagyunk. A második szerint meghaladható a különböző egymást kizáró utópiák közötti ellentét. A harmadik szerint az emberek komplexek. Azt a tényt, hogy az emberek (vágyaik, érdeklődésük, terveik stb.) különbözőek, kétféleképpen lehet értékelni a világ berendezése szempontjából. Vagy arra jutunk, hogy igenis létezik egyetlen világ, melyben mindenki boldogan élhet, vagy arra, hogy ilyen világ nem létezik, és több különböző világ is lehet a legjobb – holversenyben. Nozick a már említett okok miatt a második válasz felé tendál, de végső soron úgy véli, hogy bizonyos pontosításokkal nincs is olyan éles határvonal a két felfogás között. Lehetséges ugyanis egy olyan (majdnem) legjobb világ, melyben mindenki megteremtheti a saját ízlésének megfelelő „al”-világot. Nozick utópiája így valójában egy metautópia,¹² avagy egy keretrendszer más utópiák számára – a holisztikus gondolkodás bravúrja egy vallásosan individualista szerzőtől.

A második feltevés, mely megalapozza a keretrendszer érvényességét, az emberek különbözőségeire épül. Feltéve, hogy nem lehet minden világot egyszerre megvalósítani, látszólag egy trade-off áll elő a különböző világok között. Nozick keretrendszere elmosza ezt az átváltást, amennyiben lehetőséget teremt minden sajátos világ megvalósítására (amíg az garantálja a negatív szabadságot). Nozick metautópiájában minden utópista létrehozhatja és a gyakorlati működésben is megvizsgálhatja saját utópiáját.

A harmadik feltevés szerint az emberek komplexek. E komplexitás következménye az, hogy nem lehet életképes semmilyen előre („a priori”) „eltervezett” utópia – sokkal hatékonyabb eszköz a „szűrés”, az emberek igényeinek nem megfelelő világok elnéptelenedése. Itt Nozick számos politikai gazdaságtani toposzra épít Hayek és az osztrákok evolúciós elméletétől a Tiebout-féle lábball szavazásig.

A keretrendszer így egy nagy labor lesz, melyben különböző közösségek kísérleteznek különböző együttélési modellekkel. Tagságuk nő és csökken – szabad emberek döntései nyomán. Ezen a ponton világossá válik az önmagában plauzi-

¹² I. m. 312.

bilis előfeltevés (negatív szabadság garantálása) egyik közvetlen – egyben pedig már kevésbé egyöntetűen elfogadott – következménye: az önkéntes választáson alapuló (közösség-)piac létrejötte. Ez az érvelés pedig értelmetlenné is teszi az egy, illetve a több párhuzamos „létező legjobb világ” közötti választás problematikáját. Még ha valóban meg is felelhetne egyetlen közösség mindenkinek, az – a Nozick által posztulált ismeretelméleti feltevések mellett – csak e keretrendszer inkubátorában lenne felfedezhető, a tapasztalat útján.

Eddig az első praktikus ellenvetés elleni védelem. Az elkülönült embercsoportok közötti külkapcsolatok kérdésén – mint ami nem tartozik mondandója magvához – Nozick túllép. Ezt a szálát ugyanakkor el kell varrni, máskülönben azonnal relevánssá válik a világrendszer-elmélet keretében megfogalmazott kritikai elméleti irodalom. Ez a sok elkülönült világ ugyanis a valóságban „akár egy halom hasított fa/hever egymáson a világ/szorítja, nyomja, összefogja/egyik dolog a másikat/s így mindenik determinált.”¹³ Ahogy a világrendszernek, úgy realista várakozások szerint – és ezzel a „végállapot”-központú felfogás elleni mozgalom prófétája, Nozick érthetne elsőként egyet – a keretrendszernek is lenne centruma és perifériája. Vagy ha nem földrajzi alapon, hát valamely másodlagos jellemző mentén jönne létre valamilyen erőssorrend az emberközösségek között. Ezen a ponton pedig az emberi természetre (együttműködő vs. ember embernek farkasa; lockeiánus vagy hobbesiánus) vonatkozó feltevéseink függvénye lenne a metautópia belső dinamikája. Amennyiben megengedjük, hogy valamely vitakérdés megmérgezheti két közösség viszonyát, úgy mindjárt felmerül az igény éppen egy olyan „domináns rendfenntartó ügynökségre”, mint amilyen Nozicknál a természeti állapotról óhatatlanul kiemelkedik.

A harmadik ellenvetés a tranzakciós és információs költségre vonatkozik. Erről Nozick legalább futtában megfogalmaz néhány állítást. Így például megjegyzi, hogy keretrendszere többek között épp azért is tökéletlen (de még mindig jobb, mint bármely más utópia!), mert ezek a problémák fennállhatnak. A közösségváltással kapcsolatos tranzakciós költségek ugyanakkor bizonyos esetekben (pénzbeli) kárpótlással kezelhetők: ha a közösség nagyon eltávolodott alapítás-kori értékeitől, akkor a csalódott tagnak joga van kárpótlást kapni elsüllyedt költségeiért, így például a közösség építésébe fektetett munkájáért. De persze a viszonyt megfordítva a közösség is kárpótolható a *potyautas* tag idő előtti lelépéséért. A negyedik ellenvetés pedig tekinthető a fentiek egy több szempontból is speciális alesetének is: a kényszerítés tilalmának közösségen belüli megszegése (pl. a „röghöz kötés”) felveti a keretrendszer csendőrségének kérdését, de ugyanúgy az információszerzés költségességét is például egy, a világtól elzárt kommunában felnevelt gyermek esetében.

¹³ Az idézet forrása József Attila *Eszmélet* c. verse.

Annyi talán már e rövid összefoglalóból is kitűnik, hogy Nozick rendszere az *Anarchiában* bemutatott formájában és terjedelmében nem tudja maradéktalanul igazolni még egy elméleti szinten sem „minimalista” utópiakoncepciójának tarthatóságát. Nem lehet igazolni a metautópia életképességét egyetlen valódi szabályra, a negatív szabadság biztosítására építve. Számos kiegészítő pillért kell(ene) az építmény alá betolni már ezen a szinten, a metautópia szintjén is.

Negatív és pozitív szabadság között

Nozick utópiája gyakorlati plauzibilitása ellenére elméleti értelemben nem elég kidolgozott, egyik legfőbb korlátja pedig az, hogy nem biztosít kellően megalapozott ösztönzőket az utópiába való átmenethez. Alapköve a negatív szabadságfogalom, melynek bírálata már az analitikus politikai filozófia liberális hagyományán belül sincs kritikusok nélkül (a legismertebb Rawls mellett lásd pl. az autonómia lehetőségeinek védelméről író Joseph Razt).¹⁴ Az elméleti kifogások mellett ugyanakkor hatásos ellenérvek alapozhatóak az emberi természettel vagy a szabad választással kapcsolatos empirikus tapasztalatokra is. A gyakorlatban a társadalmi béke fenntartásának (mely egy nem kooperatív emberkép mellett a negatív szabadság érvényesítésének feltétele) egyik leghatékonyabb eszköze éppen az egyébként jogszerűen kialakult „elosztási mintázatok” „lenullázása”, illetve manipulálása lenne. Nozick ugyanakkor elítéli az ilyen mérsékelt, ámde folyamatos anyagi redisztribúciót. E látszólag gyakorlati „anómália” ugyanakkor alapvetően elméleti okokból, köztük Nozick extrém mértékben „racionális” emberképéből és a számos elvarratlan gondolati szálból adódik.

E hiányosságok dacára a negatív szabadságra épülő utópiák folyamatosan divatban maradnak (és ezek közül Nozické még az egyik legkidolgozottabb). Ebben fontos szerepet játszanak az utópia hasznélvezői, akik vonzerejének fenntartásában érdekeltek: ők azok, akik kiskereskedelmi módszerekkel terjesztik a negatív szabadság szép új világának ópiumát. De a mindennapi életben ember és ember gyakran még formális értelemben sem egyenlő, még ha egyenlőnek is teremtetek (lásd az amerikai polgárjogi mozgalom történetét). Szubsztantív értelemben pedig nem élveznek egyenlő jogokat a munkahelyeken, az egészségügyi ellátás tekintetében vagy a törvény előtt (hiszen „a törvény szövedéke mindig fölfeslik valahol”).¹⁵

Látszat és valóság eme Mulholland Drive-ján először a hollywoodi változattal szembesülünk: a szabad és egyenrangú egyének előtt álló végtelen lehetőség-

¹⁴ Raz 1986. 369.

¹⁵ Az idézet forrása József Attila *Eszmélet* c. verse.

gekkel. De az álom az emberek többsége számára hamar szertefoszlik, és a függöny mögül egy nyomorult valóság tárul eléjük. Ahogy Marx¹⁶ plasztikusan megfogalmazza: a fény, a tiszta levegő vagy a legegyszerűbb, állati tisztaság sem szükséglet többé az ember számára. De még a fizikai sívárságnál is nagyobb terhet a reménytelenség, melynek kapcsán joggal kérdezi Petri György (*Vörösmarty*): „omló káprázatok, felsült remények – meddig győzi az ép ész televénye emészteni a rideg törmeléket?” A negatív szabadság mint elégséges emancipatorikus eszköz a létező emberi társadalmakban illúzió. E gondolat talán legnagyobb hatású kifejtése az ifjú Marx munkásságában található meg.

Marx

Nozick a klasszikus liberalizmus talaján áll – nem lehet meglepő hát, ha a klasszikus politikai gazdaságtant bíráló Marx érvelése sok esetben szóról szóra behelyettesíthető Nozick utópiájának kritikai tárgyalásába. Marxnál az ember a természettörténetből nem mint egyén lép elő, hogy aztán fokozatosan „társadalmiasuljon”, hanem fordítva, kezdetben „nembeli”, szorosan egy természetadta közösséghez tartozó lény, avagy a *Grundrisse* fogalmaival „törzsi lény”, „csorda-állat”.¹⁷ Az egész általunk ismert történelem annak folyamata, hogyan szabadul meg az ember fokozatosan ezektől a közösségi kötelékektől, hogyan válik fokozatosan szabad emberi egyénné. A jövő titka pedig az, hogyan fog az ember – a tagadás tagadása révén – atomizált, elidegenült világából kitorve egy magasabb fokon újra társadalmi, nembeli lénné válni. Ebből is következik, hogy Nozick államgenealógiájának racionális egyénére is áll a homo oeconomicus és irodalmi előképe, Robinson Crusoe marxi bírálata: „egy ilyen őállapot semmit nem magyaráz meg”.¹⁸

Miközben Marx követi Hegelt abban, hogy központi szerepet tulajdonít a munkának az ember állati sorból való felemelkedésében, a munkamegosztás rendszerében az ember többszörösen is elidegenül önmagától, illetve munkájától: elidegenül munkatermékétől,¹⁹ magától a munkától mint tevékenységtől (bérmunka: kizsákmányolás), önmagától (ami magyarázatot adhat az anómiákra) és az emberek közösségétől is. Ennek megfelelően Marx utópiája az elidegenülés megszüntetéséért vívott harcból emelkedik ki. E folyamat megértésében pedig fontos szerepet játszik a munkamegosztás következményeinek megértése.²⁰

¹⁶ Marx 1977a. 80.

¹⁷ Marx 1984. 47.

¹⁸ Marx, 1977a. 45.

¹⁹ Lásd majd *A tőke*-ben: az áru fétisjellege – Marx 1955. 76.

²⁰ Lásd az Engelsszel közösen írt: *A német ideológia* c. művet; Marx 1977b. 34–35.

A munkamegosztás és a magántulajdon e szerint ugyanazon érem két oldala: a munkamegosztás a tevékenységet, a magántulajdon pedig a tevékenység eredményét jelzi. Ez jól látszik a munkamegosztás negatív következményeiből is: az ember számára önmaga munkája egy külső erővé válik, mely a specializáció eredményeképpen leszűkíti lehetőségeit: híres megfogalmazásában a létfenntartás kényszere miatt el kell dönteni, hogy vadász, halász vagy kritikai kritikus legyen. A kommunista társadalomban ezzel szemben holnap csinálhatnak mást, mint ma, és vadászhatnak reggel, halászhatnak délután, terelhetik a csordát este, miközben vacsora után még mindig leülhetnek kritikai kritikust játszani.

A végállapot az ember pozitív (mert nem a vallással szemben meghatározott, azaz negatív) öntudata, ahogy a kommunizmus is csak nyers formájában a magántulajdon tagadása. Az ifjú Marx naturalista-humanista utópiája feloldja az egyén és nem közötti harcot, amennyiben megvalósítja az osztály nélküli társadalmat. A totális emancipáció eme álmvilágában valódivá válik az emberek közötti egyenlőség,²¹ hasonlóképpen Nozick utópiájához, még ha az egyenlőség (és a mögötte álló szabadságdefiníciók) tartalma eltérő is.

E végállapot elérésének előfeltétele a termelőerők radikális fejlődése és a materiális javak így elért bősége. Ez már csak azért is elkerülhetetlen, mert Marx elméletét mélyen átjárja a később Maslow által híressé tett „szükségletihierarchia”.²² A kielégítetlen szükségletektől (és ezáltal a bér munka kényszerétől) megszabadulva az emberek szabad és tudatos tevékenységet folytathatnak az általuk választott partnerekkel (lásd a nozicki egyesületeket), és *ahogy minden szolgaság a munkás szolgaságának* módosulása, illetve következménye,²³ a bér munka eltűnésével megvalósulhat az ember valódi és teljes emancipációja.

Ahogy azt a fiatalkori gondolatához visszatérő Marx egyik utolsó művében, *A gothai program kritikájában* megfogalmazza, ebben a szakaszban megszűnik a szellemi és fizikai munka közötti elkülönülés, a munka nem a létfenntartás eszköze, hanem az élet céljává válik, és a szűkösség megszűntével végre meghaladhatóvá válnak a burzsoá jogok is. *Csak e kiteljesült utópiában* tűzheti a zászlajára a társadalom, hogy „mindenkitől képessége szerint, és mindenkinek szükségletei szerint”.²⁴ Nozick²⁵ parafrázisa ezen már csavar egyet: azt írta elő, hogy „mindenkitől döntése szerint, és mindenkinek a többiek döntései szerint”. Ha első ránézésre ez a Marx-féle célkitűzés szöges ellentétének is tűnik, a valóságban ez nagyon is hasonló Marx *szocializmusképzéhez*.

²¹ Marx 1977a. 85.

²² I. m. 73.

²³ I. m. 54.

²⁴ Marx 1977b.

²⁵ Nozick 1974. 160.

Szocializmus alatt – elsősorban Lenin nyomán – azt az átmeneti szakaszt érthetjük, melyet Marx sok helyütt nyers kommunizmusként vagy „első szakaszként” ír le. Ebben a szakaszban az állam és az osztályok még nem halnak el, a közösség életét pedig a termelőeszközök köztulajdona és a proletárdiktatúra határozza meg. Hasonlóképpen tökéletlen (avagy burzsoá korlátokkal terhes) a javak termelésének és elosztásának módja. Miközben az egyén jól-létét már nem kizárólag az általános erőforrás-szűkösség határozza meg, még nincs lehetőség az optimálisnak tartott szükségletalapú elosztás megteremtésére.

A megtermelt javakból való részesedést a közösség számára felajánlott munka (vagy egy általánosabb analitikus kiterjesztéssel: a nozicki értelemben is vehető „hozzájárulás”) kínálata határozza meg. E szerint a hozzájárulás-arányos elosztás egy praktikus, second best megoldás, de az átmeneti állapotban működőképes: Marx realista feltevése szerint a juttatásokból ugyanis levonják a közjavak finanszírozásához szükséges összegeket, valamint az egyenlőtlen adottságokat is transzferekkel ellentételezik.²⁶ Ennyiben a szocializmus szakasza már megelőlegezi a kifejlett kommunizmust, hiszen „az egyenlőtlen adottságokat, és így termelő kapacitást” mint „természetes privilégiumokat” határozza meg. Így tehát miközben a *marxi keretrendszer magába foglalja a nozicki utópiát* (mely nagyon hasonlatos ehhez az átmeneti időszakként meghatározott „szocializmushoz”), kiküszöböli annak a negatív szabadságfogalmából következő korlátait (kommunizmus). A szubsztantív egyenlőség biztosítása ennyiben az egyén szubsztantív szabadságának is előfeltétele.

Nozick és Marx: elmosódó utópiahatárok

Amennyiben Marx szabadsággeszménye és utópiája – kissé megdöbbenően – számos hasonlóságot mutat Nozick felfogásával, úgy a Nozick kapcsán említett elméleti erősségek is érvényesek kell hogy legyenek rá. Mindkét szerző számára egyértelmű kiindulópontot jelent, hogy „minden dolognak mértéke az ember”. Mert ki is lenne az „a másik lény”, aki birtokolhatja a kikényszerített tevékenység produktumát? Talán „az istenek?” – teszi fel a kérdést Marx.²⁷ A válasz nemleges: az idegen lény csak maga az ember lehet. Nozick pedig még egy lépéssel tovább viszi Locke Filmer-kritikáját, melynek értelmében a szülők nem tulajdonosai a gyermeknek. Ha ez így van, akkor nem lehet amellet sem érvelni, hogy Isten a tulajdonosa a szülőknek, mivel az ellentmondana az előző pontnak, kivéve, ha minden a földön (emberek, fák, föld, élettelen dolgok stb.)

²⁶ Warren 1994, 46; Marx 1977c.

²⁷ Marx 1977a. 54.

Isten tulajdona. Ez viszont ellentmond Locke azon állításának, hogy az ember munkájával „keverve” a föld mint termőföld az ember tulajdonává válik.²⁸ Világos tehát, hogy munka és tulajdon elválaszthatatlan mindkét szerző számára – s a munkát és tulajdont mindketten az emberi szabadság, illetve emancipáció keretében teszik kulcsfogalomná.

Már önmagában ez az egy feltevés egy platformra helyezi, és szembeállítja Marxot és Nozickot a politikai gondolkodás történetének számos fontos hagyományával. A hasonlóságok sora ugyanakkor nem áll meg. Közös kiindulópontjuk az egyének erkölcsi (ha nem is biztos, hogy politikai, gazdasági stb.) egyenlősége és egy pozitív antropológia: az utópiában az irigység, a konfliktusok hiánya (még ha ez furcsa is Marxtól, a konfliktuselmélet egyik atyjától, miközben a lockeiánus-kooperatív Nozicknak ez persze testreszabott pozíció). A munka központi szerepéről mindkét elméleti keret kapcsán már részletesebben szoltunk; itt elég annyit hangsúlyozni, hogy mindketten a munkás jogos tulajdonának tekintették munkájuk gyümölcsét (lásd az elidegenedésről, illetve Nozicknál²⁹ a Wilt Chamberlainről szóló eszmefuttatásokat). Ebből is következik a radikális kizsákmányolás- (Nozick analóg kategóriája: a lopás-) ellenes fellépésük (ahol a lényegi különbség az marad, hogy Nozick nem tiltja az „önként választott” rabszolgaságot).³⁰

Amennyiben az állam a kizsákmányolás (Marx), illetve a lopás (Nozick) elsődleges eszköze, annyiban mindketten antietatisták (ez talán Marxtól a meglepőbb: ő kifejezetten illúzióknak tekintette az állam által képviselt közjó fogalmát – ez *A gothai program kritikájának* egyik fő üzenete).³¹ Kifejlett utópiájukban ráadásul egyikük sem szán érdemi szerepet a modern államnak vagy valamely rá hasonlító képződménynek (amit persze tekinthetünk hiányosságuknak is a közösségek közötti kapcsolatok szabályozása szempontjából). Szintén hallgatagok maradnak az utópiában folytatandó tevékenységek szubsztantív tartalmával kapcsolatban. Ez jellemző adalék a két utópia aluldefiniáltságához. Ahogy Nozick ezt explicite is kimondja, úgy Marx is leginkább egy keretrendszernek tekinthette utópiáját, melynek pontos részleteit nem látta fontosnak kidolgozni (vö. *A tőke* előszavával: „recepteket írnék a jövőendő lacikonyhája” számára).

E hasonlóságokat nem aknázza alá Nozick rövid, de retorikával bőven megspékelt Marx-elemzése sem. Az *Anarchia* 8. fejezetében³² mindössze három *A tőke*-, illetve két további hivatkozással intézi el egy évszázad marxi-marxista gazdaságelméletét (mely kettő között még szóhasználatában sem nagyon tesz

²⁸ Nozick 1974. 287–289.

²⁹ I. m. 161–163.

³⁰ I. m. 131.

³¹ Marx 1977c.

³² Nozick 1974. 253–262.

különbséget). Miközben a késői, skolasztikus, munkaértékelmélet-alapú Marx és egyes követői valóban számos bírálati felületet nyitottak meg (lásd a kockázat, bizonytalanság, arbitrázs és innováció – és legfőképpen a társadalmilag hasznos munkáról szóló bizonyítványt kiállító piac! – gazdasági szerepére vonatkozó jogos bírálatokat) kétszeresen is tendenciózus Nozick célpontválasztása: az elidegenült munka helyett a kizsákmányolást elemzi, miközben ez utóbbit annak egy speciális változatával, a munkaérték-elméletre alapozott formájával azonosítja.

Ezzel szemben az önkéntes cserére vonatkozó elméletének marxi alapú kritikáját csak két és fél oldalban tárgyalja, melyből egyoldalnyi szöveget maga is korlátozó lábjegyzettel lát el („mivel bizonytalan vagyok ezen érvelés kapcsán, e bekezdést hangsúlyozottan csak kísérleti jelleggel, mint egy érdekes feltevést adom közre”).³³ Ami marad, az egy kétséges eredményű fejtegetés: ha választási lehetőségeim végletesen lecsökkentek (pl. csak rossz és még rosszabb állások között válogathatok) azt kell megvizsgálni, hogy e szándékolt vagy nem szándékolt következmények mások jogszerű cselekedetei nyomán álltak-e elő.

Ha minden más állásról a munkáltatók és munkavállalók jogszerűen, szabad akaratukból állapodtak meg, és nekem csak valamilyen számomra semmilyen önkiteljesedéssel nem járó munka jut, az Nozick alapján csak az opcióimat, de nem a szabadságomat korlátozta. A nozicki érvelés eme – már rövidege miatt is feltűnő – gyenge láncszeme elfogadhatatlan lehet azok számára, akik a tőke fogalmát Bourdieu-vel a kulturális, társadalmi-kapcsolati és szimbolikus tőkére is kiterjesztik. Az ún. fejlett országok társadalmi pedig preferenciáik egyértelmű politikai kinyilvánításával adják bizonyossággul, hogy a pusztán a negatív szabadságra épített morálfilozófiát kevésbé tartják vonzónak a negatív-formális, illetve pozitív-szubsztantív szabadságra egyaránt építő vegyes rendszerrel szemben.

Egy egységes értelmezési keret felé

A fentiekben amellet érveltem, hogy miközben rendre a politikai-ideológiai spektrum két végletén helyezik el őket, pusztán elméleti értelemben Nozick és Marx szabadságesszménye és utópiája között számos átjárási pont van. Ha pedig a – jobb szó híján – tradicionalista gondolkodók egy széles csoportjával hasonlítjuk össze őket, már kifejezetten hasonlóságokról beszélhetünk. A kereszténydemokrácia, a neokonzervativizmus, a Burke-Oakeshott nevével fémjelezhető angolszász konzervativizmus, a monarchisták-legitimisták (nem is beszélve a fasiszmusról, náciizmusról, sőt: sztálinizmusról) nyilvánvalóan gyökeresen mást gondolnak Istenről, emberről, hagyományról, családról, nemzetről, szabadságról, egyén

³³ I. m. 264.

és közösség viszonyáról, mint a jelen esszé két főhőse. Ami e nyilvánvalóan heterogén csoportot összeköti, az az autoritáshoz, a társadalmi hierarchiához és egyéni autonómiához való viszonyuk. Ennyiben még tovább pontosítandóak a pusztán a magántulajdonhoz való viszony alapján megrajzolt elméleti térképek.

Az igényesebb publicisták érzik is ezt a feszültséget. William Kristol lényegre törően fogalmazta meg a tágon értelmezett konzervatívok fenntartásait nemcsak a polgári és radikális baloldallal szemben, de általában a hierarchiákból „kiágazott”, illetve utópikus gondolkodással szemben: számukra a legfontosabb „Isten, a család, a haza, a hagyomány vagy az erkölcs, nem valamifajta hamis ígéret arra, hogy mindezek alól felszabadulunk”. Melyhez még – kifordítva Marx szállóigéjét – annyit tett hozzá: a konzervatívok „nappal munkások, vacsora után teapartikra járnak, hétvégén vadászni, templomba vagy hazafias rendezvényekre járnak”.³⁴

Nozick és Marx elemzéséből ugyanakkor arra juthatunk, hogy megkonstruálható lenne egy olyan metautópia, melyben a konzervatívok előjogai minden ember számára adottak lehetnének – amennyiben szeretnének élni velük, és ezért csatlakoznának egy konzervatív részutópiához. Egy olyan utópia lenne ez, mely nem imperialista: melyben megférhetnek egymás mellett az akár egymásnak ellentmondó elvekre épülő közösségek. Egy ilyen rendszeren belül – ha valaki képes biztosítani önmaga számára a létfenntartást (Nozick), illetve a közösség már biztosította a létfenntartást (Marx) – valóban megvalósíthatóak az egyéni álmok. Ennyiben jogosan állítja Nozick:³⁵ „az általunk javasolt rendszer hagy teret a kísérletezésre, de nem teszi kötelezővé; az embereknek jogukban áll stagnálni, ha ezt szeretnék, de fejlődni (»innovate«) is.” A kérdés már csak az: hogyan jutunk el egy olyan társadalomba, melyben a fejlődés, avagy az előrelépés *lehetősége* megadatik *mindenkinek*. A megoldást a társadalmi munkamegosztás gyakorlata és a pozitív szabadság elmélete által határolt vidéken érdemes keresnünk.

Irodalom

- Cohen, Gerald Allan (1995): *Self-ownership, freedom and equality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kristol, William (2010): Marx, Keynes, Pelosi. And why conservatives beg to differ. *Weekly Standard*, 2010. május 31. <http://www.weeklystandard.com/articles/marx-keynes-pelosi> (2014. november 19.)
- Marx, Karl (1955) [1867]: *A tőke*. A politikai gazdaságtan bírálata. Első kötet, I. könyv. Budapest, Szikra Kiadó.

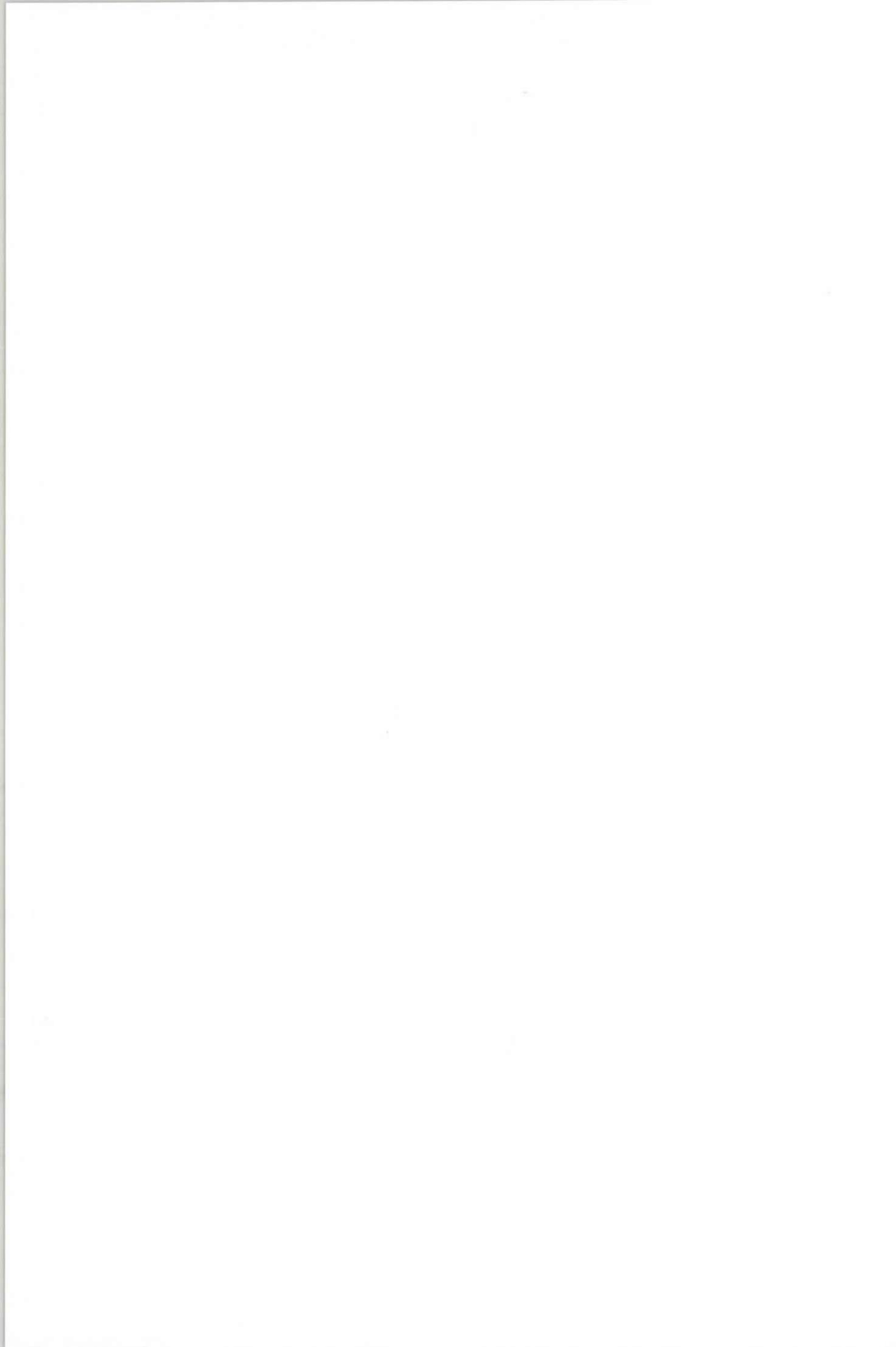
³⁴ Kristol 2010.

³⁵ Nozick 1974. 172.

- Marx, Karl (1977a) [1844]: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1984) [1857]: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Grundrisse)*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1977b) [1845]: A német ideológia. In *Marx–Engels válogatott művei*. 1. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1977c) [1875]: A gothai program kritikája. In *Marx–Engels válogatott művei*. 3. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, state and utopia*. New York, Basic Books.
- Nozick, Robert (1977): On Austrian Methodology. *Synthese*, 36. évfolyam 3. szám 353–392.
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*. New York, Oxford University Press.
- Warren, Paul (1994): Self-Ownership, Reciprocity, and Exploitation, or Why Marxists Shouldn't Be Afraid of Robert Nozick. *Canadian Journal of Philosophy*, 24. évfolyam 1. szám 33–56.

VII.

A francia recepció



Jean-Paul Sartre marxista társadalomelmélete

Marx és Sartre

A fiatal Marx munkássága sokáig nehezen megemészthető falat volt a hivatalos marxizmus-leninizmus számára, de a strukturalista marxizmus vezéralakjának tekinthető Louis Althusser is elmarasztalta annak tudománytalan humanizmusát. A *Történelem és osztálytudat* (1923)¹ kiadó Lukács György számára viszont Hegel és Max Weber mellett ez jelentette a fő inspirációt. Az elidegenedés, az osztály és a totalitás problémái döntő hatást gyakoroltak a nyugati marxizmus diskurzusának alakulására, többek között Franciaországban is. Lucien Goldmann, Henri Lefebvre és a fiatal Merleau-Ponty közvetítésével Sartre marxizmussal való ismerkedését is ez határozta meg, szemben a dogmatikus, pánobjektivistá, a társadalmi folyamatokat a gazdasági tényezőkre redukáló ortodox irányzattal. A Sartre számára is a fő célt jelentő általános emancipáció két olyan szempontot foglal magában, amelyek a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* jelennek meg. Az egyik az ember mindenoldalú szabad önkibontakoztatása, a nembeliség szempontja. A másik az emberi viszonyok jelentősége az elidegenülés különböző formái között. Ennek felszámolása vezethet el Sartre szerint a közös tervhez és a forradalmi cselekvéshez, amely ideig-óráig biztosítja minden résztvevő szabadságát. Az 1950-es évek folyamán folyamatosan felépített társadalomelméleti koncepciója tehát amellet, hogy fenomenológiai egzisztencializmusát is integrálja, a *Kéziratok* gondolati horizontján alapul, részben a *Történelem és osztálytudat* közvetítésével. Középponti szerepet kap benne az egyéni szubjektivitás mellett az interszubjektivitás, a társadalom személyközi viszonyai, szemben az osztályharcot kizárólag a munka és a tőke világára visszavezető megközelítéssel. Ebben a keretben fogalmazódnak újra a szabadság, az emancipáció, az elidegenedés és az osztály fogalmai. (Ezt árnyalja saját korábbi pályaszakaszának és Max Weber *Gazdaság és társadalmának*² hatása, amelyekre itt most nem térünk ki részletezve.)

¹ Lukács 1971.

² Weber 1987.

Elidegenedés

Az ún. nyugati marxizmus távolról sem egységes, de általánosan érvényes az ide sorolt gondolkodókra, hogy a fiatal Lukács hegelianizmusa, Marx (és Engels) művei közül pedig a *Kéziratok* és *A német ideológia*³ nagyobb hatást gyakorolt rájuk, mint a kommunista pártideológiává tett determinisztikus tanra, amelynek két pillére az univerzális dialektika és a történelmi materializmus volt. Ennek megfelelően a „felépítmény”, a szubjektivitás, az értékek világa és az emberi viszonyok kerültek előtérbe, a szabadság lehetőségére és az elidegenedés problémájára fókuszálva. Sartre számára megkönnyítette e tradíció elsajátítását az, hogy Alexandre Kojève Hegel-szemináriumainak közvetett hatásaként saját fenomenológiai ontológiájának fogalmi alapjait is részben *A szellem fenomenológiájából*⁴ kölcsönözte. Abból a műből tehát, amelynek a fiatal Marx is hosszas kommentárt szentelt a *Kéziratokban*.

Emlékeztetőül, az elidegenülés és az emancipáció az első kéziratban kerül kifejtésre, részben már a „Munkabér” részben, de elsősorban „Az elidegenült munka” fejezetben. Nem tárgyaljuk itt sem Marx, sem Lukács vonatkozásában az objektiváció és az eldologiasodás viszonyának vitatott kérdését, csupán jelezzük az áruvá válás és az elidegenülés kapcsán a nembeliség és a szabadság szerepét. A „Munkabér” rész kiindulópontja, hogy „a munkás áruvá lett”,⁵ és „saját munkája mindinkább idegen tulajdonként lép vele szembe”,⁶ mivel elidegeníti tőle minden szabadságát.⁷ A nembeliség későbbi tárgyalását előlegezi a megfogalmazás, miszerint a munkásnak „el kell adnia önmagát és emberségét”,⁸ vagyis a testi szükségletek kielégítésén túl nem marad szabad ideje „hogy szellemileg is alkotni és szellemileg is élvezni *tudjon*”.⁹ „Az elidegenített munka” részben a munkához a kizsákmányolás viszonyai között nemcsak a tárgyasulás mint a „tárgy igájában való szolgaság”, de az elidegenülés, külsővé-idegenné válás is hozzátartozik. A munka „önmagát és a munkást is mint árut” termeli, így a munka terméke „mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől *független hatalom* lép vele szembe”.¹⁰ (Majdnem szó szerint megegyezik ezzel az eldologiasodás lukácsi definíciója).¹¹ A munkás elidegenül munkája termékétől, munkájától

³ Marx 1977, 1976.

⁴ Hegel 1973.

⁵ Marx 1977, 28.

⁶ I. m. 31.

⁷ I. m. 30.

⁸ I. m. 34.

⁹ I. m. 39.

¹⁰ I. m. 93.

¹¹ Lukács 1971, 324.

mint tevékenységtől, végül önmagától. Mindez maga után vonja az embernek az embertől való elidegenülését is, sőt valójában az önelidegenülést is „csak abban a viszonyban valósult meg, fejeződik ki, amelyben az ember a többi emberhez áll”.¹² Az interszubjektivitás ilyen konstitutív szerepe középpontba állítja a másikat mint idegen és az uralom, illetve az emancipáció kérdéseit, nyilvánvalóan *A szellem fenomenológiája* átértelmezéseként. Ezek a kérdések pedig *A lét és a semmi*¹³ szerzője számára szintén középpontiak voltak. A társadalmiság és a közösség a *Kéziratokban* is megjelenő¹⁴ témái 1945-től Sartre számára is fokozatosan új értelmezési keretté léptek elő.

Nem térünk itt ki Sartre fenomenológiájának vitatott interszubjektivitására, sem szabadságelméletének hasonlóan ellentmondásos individualizmusára, csupán jelezzük, hogy marxista gondolkodói korszakában mindez egy társadalmi cselekvésselméletbe épült be – amiről már nonszensz lenne szolipszizmust feltételezni. Az idős Lukács törekvéssel párhuzamosan Sartre is a társadalmi lét ontológiáját kívánta megalkotni *A dialektikus ész kritikájában*. Ötvenes évekbeli írásai ennek előtanulmányai, ezért érdemes ilyen szempontból áttekintenünk az olyan, nagy részben publicisztikai írásait, mint *A kommunisták és a béke*, *Válasz Claude Lefort-nak és a Sztálin fantomja*, végül a mű módszertani előszavát képező *A módszer kérdései*.

Sartre társadalomfilozófiájának kialakulása

Sartre a *Materializmus és forradalomban* (1946) azért támadta a sztálinizmust és dogmatikus ideológiáját, mert mechanikus materializmusa és determinizmusa az embert eltárgyasítja.¹⁵ Olyan metafizikaként leplezi le, amelyből hiányzik az igazi dialektika, ezért korrekcióra szorul, hiszen célja, a kizsákmányoltak emancipációja, helyes. Ezért az elidegenedés sikeres megszüntetése¹⁶ érdekében felvázolja a helyes forradalmi filozófia alaptételeit, az emberi létezés egyediségéből és kontingenciájából kiindulva.¹⁷ Ennek alapfogalmai saját populáris formában (az *Existencializmusban*)¹⁸ megfogalmazott egzisztencializmusának alap gondolataival egyeznek meg: a szituáció, a terv, a meghaladás és legfőképpen a cselekvésben lehorgonyzott döntési szabadság.

¹² Marx i. m. 103.

¹³ Sartre 2006.

¹⁴ I. m. 259.

¹⁵ Sartre 1992. 45–133, 49.

¹⁶ I. m. 86.

¹⁷ I. m. 99.

¹⁸ Sartre 1996.

A kommunista párt részéről eddig is meglévő ellenséges fogadtatás természetesen fokozódik, 1952-re azonban Sartre útítárssá válik, Jacques Duclos bebörtönzésének köszönhetően. Ekkortól írja 1954-ben záruló cikksorozatát a Temps Modernes-ben, amely majd *A kommunisták és a béke* címen jelenik meg, egyúttal előidézve a Merleau-Pontyval való szakítást (aki ekkor már rég eltávolodott az 1947-es *Humanisme et terreurban* képviselt párthű álláspontjától). Itt Sartre egyértelműen a kizsákmányolásból fakadó eldologiasodásból indul ki: a tüntetők és sztrájkolók legitimációját szerinte az adja, hogy ember helyett tárgyakként kezelik őket.¹⁹ A második cikkben az osztály, az egyén és a párt viszonyát vizsgálja a közös cselekvés szempontjából, és arra jut, hogy a párt vezető szerepe nélkül a passzív szolidaritás nem változik cselekvő osztályöntudattá.²⁰ Az osztályharc fő akadályja tehát a tömegben elszigetelten létező, atomizált egyének passzivitása. Ezt kell meghaladni a közös cselekvésben, megszüntetve az elidegenedést, biztosítva mindenki számára a szabadságot.

Sartre közeledésére kritikusan reagál az egyébként szintén marxista Claude Lefort: *Le marxisme et Sartre* című írása a Temps Modernes 89. számában jelenik meg (1953), Sartre válaszával együtt. A *Válasz Claude Lefort-nak* a párthű, a forradalmi célnak minden elvet alárendelő sartre-i álláspont kritikáját nem tudja meggyőzően cáfolni, viszont elméleti kérdések átgondolására sarkallja Sartre-t. A magány és az egység kérdésével kapcsolatban Sartre leszögezi, hogy az aktivitás és az inercia változó aránya jellemez minden csoportot, ezek dialektikus körforgást képeznek.²¹ Ez érvényes az osztályra is, amelynek esetében az egységesítő erő az elidegenedés közös tapasztalata. A párt vezető szerepét azonban megkerülhetetlennek látja a közös cselekvés kialakulásában, ez indokolja a pártnak való engedelmeskedés követelményét.²² A folytonos egységesülés, bomlás, újra létrejövés itt már azt a dialektikus körkörösséget mutatja, amely a második fő mű, *A dialektikus ész kritikája*²³ elméleti gerincét alkotja. Ez a folyamat feltételezi a valóságos szituáció folytonos értelmezését és újraértelmezését,²⁴ az elidegenedés közös tagadása jegyében.²⁵

A Sztálin fantomja (1956) politikailag irányváltást jelez, az 1956-os magyar forradalom újra szembefordítja Sartre-t a párttal, elméletileg pedig nagyjából leszámol az osztály fogalmával, a csoport javára. Számára a magyar forradalom a munkásosztály spontán cselekvőerejét mutatta meg, csakhogy éppenséggel a

¹⁹ Sartre 1964. 80–384, 128.

²⁰ I. m. 188–200.

²¹ Sartre 1965a. 7–93, 7.

²² I. m. 9.

²³ Sartre 1985.

²⁴ I. m. 32–33.

²⁵ I. m. 46–47.

párttal szemben,²⁶ amely a bürokrácia révén felcserélhető tárgyakként kezelte az embereket.²⁷ A munkások így alanyból eszközzé válva elidegenedtek, eldologiasodtak, majd ennek öntudatára ébredtek, így jutottak el a közös cselekvéshez.²⁸ (Az elidegenedést és az eldologiasodást illetően Sartre mindkét kifejezést használja, utóbbival kapcsolatban utal is a kalkulálhatóságra beállított racionalizálásra, vagyis burkoltan Max Weberre és Lukács *Történelem és osztálytudatára* egyszerűre).²⁹ Az egység célja szüli meg a párt működésének olyan jellegzetességeit, mint a gyanú, a propaganda, a személyi kultusz.³⁰ Mindezt részletesebben újra tárgyalni fogja Sartre *A dialektikus ész kritikájában*. Az abban – sokak által kritizált módon – középpontba állított szükséglet fogalma is itt bukkan fel Sartre-nál: a munkások szükségletei ellentmondásba kerültek a felülről rájuk erőltetett tervvel. Vagyis a párt vezető szerepével leszámolva Sartre a lenini spontaneitás lehetőségének igazolását látja a magyar forradalomban. Az elidegenedés pedig egyrészt nem a kizsákmányolt munkából ered, hanem a társadalmi viszonyokból, másrészt ezek nem kapitalista, hanem kommunista társadalomban jelentkeznek. Sartre érdeklődése itt már a társadalmi folyamatokban intézményesülő emberi viszonyokra irányul az elidegenedéssel kapcsolatban, különös tekintettel az államra és a hierarchiára, valamint az uralomra (integrációra kényszerítésre).

Az utolsó lépés az elmélet előkészítésében egy évvel később a Temps Modernes-beli cikksorozat (1957), amelyet aztán a *Critique* módszertani bevezetőjeként egységesített *A módszer kérdései* címen.³¹ Ebben a *Materializmus és forradalom* folytatásaként leszögezi, hogy a dogmatikussá vált, megmerevedett marxizmust a valóság számára csak az egzisztencializmus beépítésével lehet újra elevenné tenni. A szubjektivitás felől kell megérteni a társadalmi cselekvést, írja Weber megértő szociológiája örököseként, nem pedig elvont abszolút idealizmust kreálni a materializmusból. A történelmet mozgó és dialektikus totalizációnak kell felfognunk, a termelési viszonyokra való mechanikus visszavezetés helyett pedig a társadalmi jelenségeket a pszichológia és a szociológia segítségével kell vizsgálni. A középpontban a kis csoportok emberi viszonyai állnak, nem a munkából eredő osztályviszonyok.

²⁶ Sartre 1965b. 144–306, 161.

²⁷ I. m. 188.

²⁸ I. m. 181.

²⁹ I. m. 224.

³⁰ I. m. 225–229.

³¹ Sartre 1976. 96–282.

A dialektikus ész kritikája

A társadalomelméleti fő műnek csak az első részét fejezte be Sartre, az 1960-ban kiadott *Théorie des ensembles pratiques*-ot. Ez a fent ismertetett alapelemek részletes kifejtésén alapuló dialektikus fenomenológiai társadalomontológia. A történelem problémáját bevezetendő a praxis és az anyag viszonyát, valamint a szabadság lehetőségét kutatja a társadalmi folyamatok mélyén. A szabadság itt a cselekvés lehetőségével, az ágenciával kerül szoros kapcsolatba, de a spontán közösségi cselekvés magyarázata továbbra is problematikus (a közös ellenség és az utánpótlás mint tömegjelenség). Ennek ellenére az inercia, a gyakorlati-tehetetlen mint a társadalmi lét alapszövege nem szünteti meg a szabadságot. Amennyiben sikerül kitörnünk az atomizált, passzív sorozati létből, a közös cselekvés egységében visszanyerjük önmagunkat és szabadságunkat. A közös tervre épülő közös vállalkozás egyszerű kollektívából csoporttá olvaszt össze, de ennek fenntartása során az egység érdekében funkciók, hierarchia, eszköz, személyi kultusz stb. jelennek meg, amelyek újra elidegenedést okoznak. A szervezetben az egymás fölötti ítélkezés joga elidegeníti a szabadságot, miután a másik szabadságaként ismerik rá. Az ebben rejlő inercia ellensúlyozása érdekében a szervek intézményekké alakulhatnak, így jön létre az intézményesített csoport. Itt az intézmények kínálják a közösségi egység lehetőségét, ám ez csak degradált formája a közösségnek. A tagok intézményes egységének alapja az, hogy immár nem lényegesek a közösségnek, így elidegenedve vesznek részt a közös praxisban. Ezen a szinten bontakozik a vezér erőszakos kényszeren alapuló uralma.

Az emberi viszonyokban rejlő eltárgyasítás egyetlen oka itt már a ritkaság. Az anyagi erőforrások korlátozott volta okozza a konfliktust, a versengést, az eldologiasodást – ám a szövetkezést, a társadalmiasulást is. (A koncepció háttere az 1930–40-es évek amerikai kulturális antropológiája: Abram Kardiner és Ralph Linton írásainak megismerése. A Marquesas-szigeteken megfigyelhető a nők alacsony számaránya, ritkasága a népességben belül, ami hatással van a társadalom intézményeire és kultúrájára, a többférjűség családmodelljén keresztül). A ritkaság meghatározza a szükségletet.

Az emberi gyakorlat anyagi beágyazottságából fakadó elidegenedést azonban ellenpontozza az emberek közötti kölcsönös elismerés, amennyiben elismerik egymás szabad praxisát. Az emberek közötti (nem eltárgyasított) egységet a közös munka biztosíthatja, amelyben a közös célnak alárendelődnek a különböző egyéni tervek. *A dialektikus ész kritikájában* ez az alapja a társadalmi csoportnak mint mi-szubjektumnak.

A szabadság és a társadalmiság közös nevezője tehát a közös terv, a közös totalizációs vállalkozás. A közös munkában az eszközöket a közös cél egyesíti. Ez a társadalmi csoport legegyszerűbb formája: olyan objektív totalitás, amelynek

az alapja a közös értékek és célok interiorizálásával az egyének közös praxisban való egyesülése. Ennek legtökéletesebb, az inerciát leginkább elnyomó formája a fúzióban lévő csoport. Ez a sorozat tagjaként megélt tehetetlenség tagadásaként jön létre, közös szükséglet, közös veszély hatására, de szükséges, hogy már előzetesen létezzen a közösség érzete. A csoport cselekvése olyan egységet hoz létre, amelyben mindenki a közös személyiség megtestesülése, nem pedig egyén, nem is a másik. Ezt tekinthetjük *A lét és a semmi*³² mi-szubjektuma praxisfilozófiailag felfogott megfelelőjének. Ez is jelzi, hogy a marxista társadalomfilozófia keretében továbbra is fenomenológiai ontológiáról van szó. Így értelmezendők az olyan kijelentések, mint hogy a csoport a tag cselekvésének közösségi szerkezete, vagy hogy a csoportban mindenki harmadik a másik számára, nem pedig másik, ez szüli a közvetített kölcsönösséget. A fúziós csoport az önmeghatározás egysége, gyakorlatában a szabad cselekvést szabad közös cselekvéssé alakítja. Sartre fontos szemléleti sajátossága, hogy nem entitásról, hanem folyamatról, átmeneti állapotról beszél, és az arra ható tényezőket igyekszik feltárni. Példa erre annak tárgyalása, hogy a csoportot folyamatosan a széthullás fenyegeti, ám a veszély újra közös célt ad neki, és így segíti az egység fennmaradását. Itt már erősen érezhető a történelmi tapasztalat, elsősorban a sztálini szovjet időszak tanulságai.

Ezek kísértének az esküvel megerősített csoport elemzésében. Ebben a fázisban a testvériség legitimálja az árulók elleni erőszakot, hiszen a csoportegység fennmaradását szolgálja. A hatalom szentté válik, szertartások alakulnak ki. A következő fokozat a szervezett csoporttá, szervezetté válás, amelyet a feladatmegosztás, a funkciók elkülönülése, a belső szervek létrehozása jellemez. A szervezetben a csoport tevékenysége már önmagára irányul, a közös gyakorlat ellenőrzése és irányítása a cél. Az erőszak és a kötelesség a szabadságnak már nem hagy helyet, a kölcsönösség már nem megélt, csak az esküben ölt testet, ezáltal a magány és az inercia erősödik fel. A racionális igazgatási rendszer, a rend és a kalkulus a csoportot már kvázi-tárggyá teszi tagjai számára – egyre nyilvánvalóbb a visszacsúszás a serialitás inerciájába. A sorozatiság e körkörös formája azonban a másik felbukkanásával egyidejűleg újra felfedi a szabad egyéniséget. Vagyis az – itt már elsősorban nem a munkamegosztás miatt – „elembertelenedett lény”³³ helyett ember lesz. Mint látjuk, a *Kéziratok* eszménye, az emberi önelidegenülés megszüntetése és így az emberi lényeknek az ember általi elsajátítása (amit Marx „kommunizmusnak” nevez),³⁴ Sartre számára ekkor már csak átmeneti fázisként képzelhető el a társadalmi egységesülés és bomlás örökös körforgásában.

³² Sartre 2006. 490–510.

³³ Marx 1977. 114.

³⁴ I. m. 132.

Összegzés

Láthattuk, hogy Sartre sajátos egzisztencialista marxizmusának egyik fő forrása a *Kéziratok*, amelynek elidegenüléskonceptióját azonban már az interszubjektivitás középpontba állításával veszi át: a munka helyett az emberek csoportviszonyai foglalkoztatják. A munkásnak a munka termékétől való elidegenülése és egyúttal „magának a munkának a tevékenységben való elidegenülés”³⁵ kevésbé foglalkoztatja Sartre-ot. Az önelidegenülésnek az emberre mint nembeli, egyetemes, szabad lényre³⁶ vonatkoztatott megközelítése, és az embernek az embertől való – az előbbiből egyenesen következő – elidegenülése viszont Sartre számára is alapvető. Hegeliánus, lukácsi, Max Weber-i és fenomenológiai inspirációi erre épülnek, amikor a társadalmi folyamatok fenomenológiai ontológiáját próbálja kidolgozni *A dialektikus ész kritikája* monumentális koncepciójában és előtanulmányaiban. Ebben az egyén társadalmi létének mint közösségnek a gondolata tér vissza az emancipáció és szabadság kereteként. A fúzióban lévő csoport az a társadalmi állapot Sartre számára, amelyben a sorozatiságot, az elidegenedést ideig-óráig felváltja az a közösség, amelyről Marx mint a társadalmiság lényegéről írt. Marx számára az ember mint nembeli lény egyik ismertetőjegye, hogy szabadságát megélve közösséget alkot: „az emberek *lényük* működtetése által *teremtik*, termelik az emberi *közösséget*, a társadalmiságot, mely nem az egyes egyénnel szemben álló elvont-általános hatalom, hanem mindegyik egyének a lénye, saját tevékenysége, saját élete, saját élvezete, saját gazdagsága.”³⁷ Amennyiben Sartre valóban az utolsó 19. századi filozófus volna, az legfeljebb ennek az – esszencializmusában valóban problematikus – definíciónak az elfogadásával indokolható. Ezen a ponton az emberi önmeghatározás egzisztencialista alaptételének háttérbe szorításával olyan feszültség jelenik meg Sartre marxizmusában, amely a mai napig megosztja az értelmezőket.

Irodalom

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *A szellem fenomenológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Kiadó.
- Marx, Karl (1977): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1976): *A német ideológia. Marx-Engels Művei* 3. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.

³⁵ I. m. 97.

³⁶ I. m. 99.

³⁷ I. m. 259.

- Sartre, Jean-Paul (1965b): Le Fantôme de Staline. In uő: *Situations VII*. Paris, Gallimard, 144–306.
- Sartre, Jean-Paul (1964): Les communistes et la paix. In uő: *Situations VI*. Paris, Gallimard, 80–384.
- Sartre, Jean-Paul (1965a): Réponse à Claude Lefort. In uő: *Situations VII*. Paris, Gallimard, 7–93.
- Sartre, Jean-Paul (1976): A módszer kérdései. In uő: *Módszer, egyén, történelem. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Budapest, Gondolat Kiadó, 96–282.
- Sartre, Jean-Paul (1985): *Critique de la raison dialectique*. I-II. Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1992): Materializmus és forradalom. In uő: *A szabadságról*. Budapest, Kossuth Kiadó, 45–133.
- Sartre, Jean-Paul (1996): *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (2006): *A lét és a semmi*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom: A megértő szociológia alapvonalai*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Jacques Rancière: Metapolitika

I.

Karl Marx munkássága nagy hatással volt több neves gondolkodóra a politika-filozófia, a szociológia vagy a közgazdaságtan területén is. Elvitathatatlan, hogy tanai számos nagyhatású filozófiai elmélet létrejöttéhez (Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre vagy Louis Althusser) és művészeti irányzat (a Guy Debord fémjelezte szituacionista mozgalom) kialakulásához adtak inspirációt. Én mégsem ezeket az érdemeket fogom taglalni, hanem egyfajta kritikáját próbálom adni a marxi, marxista filozófiának. Ebben alapvetően Jacques Rancière-re, a kortárs francia politikai diskurzus talán egyik legfigyelemreméltóbb képviselőjére támaszkodom.

Bár maga Jacques Rancière is Louis Althusser tanítványa volt,¹ mégis a '68-as események után mindjobban távolodni kezdett az althusseri gondolkodástól, észrevehetően magától a marxista filozófiától is. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy 1965-ben még a *Lire le Capital* társszerzőjeként jelent meg a filozófiai élet színpadán, de közel tíz évre rá (1974), már megjelentette Althusser-kritikáját *La Leçon d'Althusser* címen. Ez a könyv azonban még nem tartalmazza azt az érett kritikát, amelyet később Rancière a *La Mésestente*-ben fogalmaz meg. „Tisztában kellene lennünk azzal, hogy a könyvnek nem a nyílt cáfolat az egyedüli célja”, írja a *La Leçon d'Althusser*-ben.² Rancière nem azt akarja bemutatni, hogy Althusser nem marxista, hanem azt, hogy Althusser szerint milyen a marxizmus. Ennélfogva Rancière marxizmuskritikája két fő pontra tagolódik: az egyik az Althusser-kritika, amely a marxizmus egy ágát vette górcső alá, a másik a metapolitikai, amely a saját Marx-kritikájára épül. A továbbiakban Rancière Althusser-kritikájával nem szeretnék mélyrehatóbban foglalkozni, helyette inkább a metapolitikai koncepciót vizsgálom.

Ahhoz, hogy megértsük, Rancière milyen alapon kritizálja Marx filozófiáját, előbb meg kell ismernünk, hogy ő maga hogyan vélekedik a politikáról. Számára a politika nem egy állandóan jelen lévő dolog.³ Nem áll mindig a közösség rendelkezésére, hogy ennek segítségével részt vállaljon a politikai döntéshozatalban,

¹ Ehhez a tanítványi körhöz tartozott még többek között Alain Badiou, Étienne Balibar vagy Pierre Macherey.

² Rancière 2011 a. *Préface xx*.

³ A „politika” alatt Rancière mindig a politika, politika-filozófiától vagy szociológiai, tudományos meghatározástól mentes fogalmára gondol. Így tehát a politika csakis esztétikaiként gondolható el, ami nélkülözi a hatalmi mechanizmusok, stratégiák vagy technikák elemzését.

vagy érvényesítse jogait, sőt valójában egy elszórtan előforduló, ritka esemény. A politika nem konstans eleme a különböző társadalmi berendezkedéseknek, inkább bizonyos pillanatokból tevődik össze, amelyek előre nem jelezhetők, és nem is tartósak. A politika Rancière számára tehát olyan, amely állandó odafigyelést igényel, és dolgozni kell rajta, nem áll készen a számunkra. Nem vethetjük bele csak úgy magunkat a politikai életbe, amely az ember természeti sajátossága, mint ahogyan azt Arisztotelészről megtanultuk. Rancière úgy gondolja, hogy a politika nem az államrend mindent kijelölő és meghatározó logikája által konstituálódik, hanem pontosan ezzel ellentétesen. Sokan emiatt mondják Rancière-t anarchistának, azonban ez a megjelölés téves, mivel Rancière ezt is – sok más fogalommal együtt – másképpen használja. Ez a folyamat egyfajta kilépés az *arkhé* logikájából, egy olyan logikából, amely előre kiosztja a pozíciókat a közösségi testen belül. Az *arkhé* ógörög kifejezés alapvetően kétféle dolgot jelöl: valaminek a kezdetét és a valaki fölötti uralmat. Az *arkhé* terminusát kétségkívül a politikai és a közösségi viszonyrendszerében használták régen, és használjuk ma is, ami segít rávilágítani arra a tényre, hogy „[...] a hatalom gyakorlása egy olyan, már eleve létező felsőbbrendű aktivitása, amely megelőzi és igazolja azt.”⁴ Rancière tehát az *arkhé* logikájának mindkét aspektusát elítéli, és ezzel együtt a platóni–arisztotelészi örökség fölött is pálcát tör. Ezt bizonyítja, amikor azokról a társadalmi „rögzültségekről” beszél, amelyek Platón és Arisztotelész politika-filozófiájának nélkülözhetetlen elemei.⁵

Az anarchia fogalma Rancière olvasatában – véleményem szerint – többet jelent, mint amit egyesek hinni vélnek, mert feltételez valamilyen szubsztantív egyet nem értést a közösségen belül. Ez az a pont, amikor a szubjektum megkérdőjelezi azt a logikát, amelyet az érzékelhető felosztása (*la partage du sensible*) előzetesen a közösségre testált. (A demokráciát ezért tartja a politika egyetlen igazi formájának, mivel ebben a démosz, a nép, a szubjektum egy speciális esete körvonalazódik.) Ez a *sérelmek* (*le tort*) kinyilatkoztatásában, demonstrációjában nyilvánul meg, amely disszenzusos állapothoz vezet. A politika lényege tehát a disszenzus, amely „[...] nem különböző érdekek vagy vélemények összeütközése”,⁶ hanem az érzékelhető terében hoz létre valamilyen hasadást. A politika (a politikai hatalom) ugyanúgy nem köthető egy neki megfelelő, könnyen identifikálható helyhez vagy szubjektumhoz, mint Foucault-nál. A politika csakis differenciáltan létezik, soha nem eredményezhet olyan végső nyugvópontot, amelyet konszenzusnak hívunk.

⁴ Rancière 2011b. 238.

⁵ Platón az Államban a különböző társadalmi pozíciók szigorú megjelölésével, Arisztotelész pedig az *ergon*-érvvel magyarázza a „rögzültségeket”.

⁶ Rancière 2010. 38.

Rancière véleménye az, hogy a konszenzus egy olyan látszategyenlőséget hoz létre, amely a politikafilozófia sajátja. Lényegét tekintve a politikafilozófia Platóntól Marxig a politika eltüntetésének és háttérbe szorításának tudománya volt inkább, mint annak előmozdítója. Egyrészt azért, mert nem a tényleges cselekvés (demonstráció) talaján próbálta megoldani a közösségi problémákat, másrészt pedig azért, mert kizárta azokat a szubjektumokat a politikából, akiknek nincsen helyük a fennálló rendben (*la part des sans-part*).

Rancière másokkal együtt, (Badiou, Lacan) azon felismerés eredményeképpen szakított Althusser-vel, hogy benne egyfajta mindentudó mester képét látta, aki a párt, a marxizmus dogmáit közvetíti az emberek, a munkások felé, felsőbb pozícióból. Ezek a munkások pedig pontosan abból az emancipációs folyamatból lettek kizárva, amit a párt értük indított el. Rancière és a '68-asok vállalva küzdöttek a tudás és a hatalom bevett, intézményesített formájának megváltoztatásáért, amelyből Althusser „megcsontosodott leninista” kritikája sem hiányzott, de legfőképpen azért, hogy a vezetők, az autoritások meghallják őket, és egyenlőként tekintsenek rájuk. Végeredményben az ellen demonstráltak, amit Althusser egy mondatban összefoglalt: „[...] én megengedem, hogy irányítsa a proletariátust, ön pedig engedje meg, hogy az elmélettel foglalkozzam.” Az elméletnek ez a fajta kisajátítása az, ami Rancière-t a legjobban zavarja az althusserianizmusban és közvetve a marxizmusban is. Emiatt Rancière már ebben az időben érzékenyen fordult olyan problémák felé, mint például: „Ki a közvetítője a tudásnak?” és „A tudás kívülről jön-e (például a párt felől) vagy az ember immanens lényege”? Ezek a kérdések folyamatosan végigkísérik Rancière pályáját, és az egyenlőség, az oktatás vagy a politika újfajta elképzelései felé terelik őt.

II.

Rancière munkásságában nagy szerep jut a kritikának, ami nemcsak a különböző rendszerek bírálatával, hanem magának a kritikának a kritikájával is együtt jár. A filozófiának mint a kritikai attitűd képviselőjének, minden korban cselekvően kell megújulnia. Ám Rancière arra is figyelmeztet bennünket, hogy ez utóbbi folyamat feltárhatja a különböző kritikai mechanizmusok visszasságait. „Ha tehát a kritika valódi kritikáját kívánjuk nyújtani, akkor az interpretációs modell kitartó jelenlétével, illetve az iránya megfordulásával kell számolnunk”⁷ – mondja Rancière. Valami hasonlóról esik szó akkor is, amikor Rancière a metapolitikáról beszél. Ahogyan Marx úgy vélte, hogy Hegel utána a filozófiát a feje tetejéről a talpára kell állítani, úgy Rancière azt gondolja, hogy a marxista filozófiák a

⁷ Rancière 2011c. 21.

kritikának egyfajta inverz módját hozták létre azzal, hogy az igazság helyére az igazságtalanság feltárásának igazságát helyezték. A metapolitika működési mechanizmusa egy gondolat köré épül: a dolgok hamisságának felszínre hozásában találjuk meg a valódi igazságot. Ennek az igazságnak a feltárása pedig a szüntelen kritika mentén jöhet létre.⁸ Rancière sommásan fogalmaz, mikor arról beszél, hogy a marxi politikafilozófia hogyan is látja valójában a politikát: „A politika a társadalmi realitásról szóló hazugság.”⁹ Mivel a marxista gondolkodás a dolgok mögött a politikát véli felfedezni, ezért maga a politika hozza létre – Rancière szavaival élve – azt az „abszolút rosszat”, amely annak felszínén látható. A metapolitika állítja, hogy a felszín vizsgálata helyett a dolgok mélyére kell hatolni, azok belsejébe, hogy igazságukat megtaláljuk és a felszínre hozzuk.

Marx az *ideológia* terminusát pontosan ebből a célból hozta létre, mivel csak ez képes a valóság látszat jellegét annak hamisságában feltárni, és ezt az aktust mint igazságot kodifikálni. Rancière szerint a marxi ideológia nem hasonlít a régi idea fogalmára, inkább fordítottja annak. Platón az isteni és egyetlen igazságot magával az ideával azonosította, ami minden hamisságot és látszatot nélkülöz, ezzel szemben Marx igazságnak a dolgok hamisságát nevezi meg. Az igazság Marxnál soha nem áll magában, és nem veszi körül isteni dicsfény, hanem mindig a politika mögött vagy alatt található.¹⁰ Vagyis Rancière lényegében arra a megállapításra jut, hogy a metapolitika – politikafilozófiái gyökerei eredményeképpen – az igazság feltárásának aktusával magát a politikát számolja fel. Az ideológia tartalmazza azt az igazságot, amely a politika negációjához, szublimációjához vezet. „Röviden, az ideológia az a fogalom, amely minden politikát kiolt, akár múlandóságának kinyilatkoztatásával, akár – ezzel ellentétesen – azzal a kijelentésével, hogy minden politika. [...] a politika csupán élőszködik az igazságon. Az ideológia hozzájárul a politika szédítő határai felé tartó, vég nélküli eltolódásához: a politika végének kinyilatkoztatásához.”¹¹

A Rancière által kidolgozott metapolitikai koncepcióban érhető tetten a politikafilozófia és a szociológia összehasonlítása. Pontosabban: a gazdag és a szegény vagy a proletár és a polgár közötti viszony. Még pontosabban: a „tisztá” politika humán és a szociológia természettudományos jellegének találkozása. Rancière a metapolitikát a politika „tudományos kísérőjeként” említi. A szociológia számára nem több, mint egyfajta illúzió kergetésének tudományosan megalapozott politikai módszere. A *La Mésestente*-ben úgy beszél az effajta politikáról, mintha az az eredeti paradicsomi állapottal lenne azonosítható „(…)

⁸ „Doktor Marx nem filozófiáról, történelemről, politikáról vagy politikai gazdaságtanról ír; ő csakis kritikai könyveket ír.” (Rancière 2004. 76.)

⁹ Rancière 1998. 83.

¹⁰ I.m. 82.

¹¹ I.m. 86.

ahol az egyének és a csoportok a beszéd képességét abból a célból használják, hogy ezzel az egyedi *emberi* tulajdonsággal összebékítsék egyéni érdekeiket, az általános érdek égisze alatt.¹² Az előző néhány sorból már következtetni lehet arra, hogy Rancière magát a kommunizmust is fenntartásokkal kezeli, míg a marxizmus kritikája végérvényesen el nem dönti, hogy a kommunizmus valójában egy program vagy valamilyen processzus.¹³ Azt a fajta különválaszthatatlanságot (inszeparáltságot), amelyet a kommunizmus létre kíván hozni, Rancière nem tudja elfogadni, mivel kitűzött célját sohasem érheti el: a materiális dolgok egy immateriális egészbe történő összeolvadását. Még akkor sem tud közösséget vállalni ezzel a gondolattal, hogyha beismeri: a mai kapitalista gondolkodás is átvett bizonyos elemeket a kommunizmustól. Szerinte az igazi erő a szeparáltságban rejlik, abban, hogy azokat is bevonják az érzékelhető közös térébe, akik eddig csak rész nélküliként léteztek benne. A disszenzusos állapot fenntartása is pontosan emiatt annyira fontos a számára, mivel ez a széttagoltság valóságát állítja szembe a konszenzusos állapot pszeudoegységével szemben. Rancière úgy véli, hogy Marx egyik legnagyobb sikere abban rejlett, hogy elhitette az emberekkel, hogy a kommunizmus nem egy ideál, hanem valóságos életforma, amelyben megszűnik az osztályok közötti ellentét, mivel már osztályok sem fognak létezni, aminek egyenes következménye, hogy a politika is eltűnik. Tette ezt úgy, hogy egy olyan társadalmi entitásra támaszkodott, amely akkor még nem is létezett: a proletariátusra.¹⁴ A metapolitika lényegében a heterogenitást úgy szemléli, mint egyfajta illúziót, amely egyenesen a dolgok hamisságát jeleníti meg. Egy olyan közösségben, ahol nincsenek konfliktusok és különbségek ember és ember között, ott politikára sincsen szükség többé, azonban Rancière szerint ez nem lehetséges, mivel a politika nem érdekek ütközése eredményeképpen jön létre (a szegény és a gazdag közötti ellentét, amelyet a javak jobb elosztása révén meg lehet oldani). Politika csakis az érzékelhető közösségi tér újrendezésén, újrafelosztásán keresztül történik, így minden egyes politikai aktust a politikai szubjektum demonstrációja vezet be, és ez már eleve egy heterogén kapcsolatot

¹² I.m. 86.

¹³ A kommunizmus jövője saját maga kritikájától függ, attól, hogy szembe mer-e nézni azzal, amit Marx maga nem tett meg. Választ kell adni arra a kérdésre, hogy a kommunizmus vajon egy program vagy egy processzus. Rancière véleménye az, hogy mindkettő nem lehet egyszerre, mert hogyha egy program, akkor kollektív intelligenciák egy közösségbe történő összeállásáról beszélünk. Hogyha viszont egyfajta processzus, akkor csak és kizárólag a kommunista intelligenciák által létrehozott érzékelhető világ hálózataról beszélhetünk, ami akárkinek a képességeiről véleményt mondhat. A kommunizmus, mint az emancipáció eszméje, nem létezhet egy társadalmi testben, hanem az egyének szintjén – mondja Rancière. Lásd Rancière 2010. 78–83.

¹⁴ Rancière az olvasó tudtára akarja hozni, hogy a kommunista párt legitimációja nem a valóságosan létező párt erejéből adódott, hanem a burzsoázia ellenállásából a kommunista eszmékkel szemben. „Kísértet járja be Európát.” Lásd Rancière 2004. 91.

hordoz magában. Ez az oka annak, hogy Marx sem tudott túllépni Platón vagy Arisztotelész örökségén, mivel számára a politika ugyanúgy egyet jelentett egy antagonisztikus viszony kibékítésével, amelynek gyümölcse a konszenzusos állapot háborítatlan nyugalma.

A politika pusztán heterogenitásban létezhet politikaként – vallja Rancière. Ez a fajta heterogenitás ellentmond a kommunizmus homogenizáló képének: minden egy egészbe olvad össze. Érdekes ennél a pontnál megnéznünk, hogy Alain Badiou, a kortárs francia gondolkodás erősen marxista beállítottságú filozófusa miképp gondolkodik erről. Badiou *A század* című nagyhatású, tizenhárom előadást tartalmazó kötetében egy fejezetet szentel az Egy és a Kettő kérdésének, másképpen fogalmazva a homogenitás és a heterogenitás problémájának. Lényegében arról beszél, amire Rancière is utal – az igazi újító tettek mindig az Egy Kettővé válásával valósulnak meg –, bár ő ehhez Maót és a kulturális forradalmat veszi alapul. Kínában ebben az időben Mao „jobbboldalinak” számított, mert úgy gondolta, [...] hogy a szocialista állam nem lehet a tömegpolitika megrendszabályozott és rendőri végkifejlete, épp ellenkezőleg, úgy kell eljárnia, hogy ösztönözze a tömegpolitika elszabadulását [...].¹⁵ Meg kell jegyeznünk, hogy Badiou a valóság iránti szenvedély alatt nem a valóság teljes lerombolását érti.¹⁶

Ez a fajta heterogenitás az ember alapvető diszpozíciójában is megjelenik, mint az önmagunk belső megosztottsága, felosztottsága. A marxizmus nyelvén ez a heterogenitás az elidegenülés vagy ahogyan Schiller fejezi ki: az *Entzweiung*, azaz megkettőződés. Ez a fajta belső felosztottság Rancière szerint nem akkora skandallum, mint ahogyan azt a metapolitika megbélyegzi, sőt: „Az a politika gyakorlásának alapvető feltétele.”¹⁷ Vagyis a szubjektum csakis belső felosztottságában képes politikaiként létezni. Ez a fajta szubjektum nemkülönben a proletár képében is visszatükröződik Rancière-nél, egyértelműen kihangsúlyozva *köztes* (*entre, in-between*) szerepét. A proletárt nem (osztály)harcos jellege miatt emeli ki Rancière, hanem köztes szerepe miatt, azon attribútuma alapján, hogy beazonosíthatatlan marad az államhatalmi rend mindent osztályozó eljárásával szemben. A proletár egy olyan besorolhatatlan politikai szubjektum, amely képes a szubjektívációs folyamat végrehajtására, ezáltal kivívhatja az egyenlőséget. Ahogyan Rancière a *Politics, Identification and Subjectivization* című írásában kifejti: „A politikai szubjektíváció az egyenlőség érvénybe léptetése, vagy valamilyen sérelem kezelése, olyan emberek által, akik köztes létükből adódóan lépnek közösségre.”¹⁸

¹⁵ Badiou 2010. 112.

¹⁶ „Megtisztítani a valóságot, nem azért, hogy a felszínen megsemmisítsük, hanem hogy kivonjuk látszólagos egységéből [...]” (Uo. 119.)

¹⁷ Rancière 1998. 87.

¹⁸ Rancière 1992. 61.

Az ideológia mellett tehát a metapolitika másik kulcsfogalma a proletár, akinek léte nem köthető egyértelműen sem a hétköznapi értelemben vett munkáshoz – feladata nem a munka zárt világában, hanem a demonstráció síkján kiharcolni az egyenlőségét –, sem a polgárhoz. A proletár köztes helyet foglal el az érzékelhető közösségi térben, mely maga után vonja explicit meghatározásának nehézségeit. Rancière a proletárnak kétfajta interpretációját különíti el egymástól: az egyik a metapolitika szemszögéből, a másik a politika perspektívájából mutatja be a proletárt. A proletár metapolitikai meghatározása szerint az osztályharc végével, az osztályok eltörlésével maga is betagozódik a társadalomba, elveszítvén köztes létét, száműzve a politikát a közösségből. A politika felől a proletár a démosz egy specifikus megjelenési formája, egyfajta szubjektum, amely a demokratikus politika megvalósításával mindenféle állami szabályozáson túl a rész nélküliek helyzetét univerzalizálja. Tehát Rancière átvesz Marxtól bizonyos fogalmakat (emancipáció, proletár), de azokat más kontextusban értelmezi és használja.

III.

Rancière Marx-kritikája nem csak valamilyen fiatalkori hóbort vagy a lázadásra való hajlam megnyilvánulása, mivel egész munkásságát végigköveti az a kritikai attitűd, ahogyan a marxista filozófiákkal szemben viselkedik. Elsőként a *La Méésentente*-ben részletesen és tömören kifejtett metapolitikai koncepció ennek a folyamatnak a kikristályosodása. Mint már említettem, a metapolitika kifejezést nemcsak a marxista politikai gondolkodásra használja Rancière, hanem a kortárs posztpolitikai, neoliberális eszmékre is. Végeredményben a politikafilozófia és a szociológia teleológiai végpontja egy fókuszban fut össze ott, ahol a politikának már nem jut hely, mivel azt át kellett adnia a politikafilozófia görcsös öngazolásának és *arhké*teremtésének, valamint a szociológia tudományos társadalomfelfogásának.¹⁹ Véleményem szerint Rancière rámutat arra a tényre, hogy az a közösségi-politikai létmód, amely Arisztoteléstől máig meghatározója a társadalmaknak, többé már nem állhat egymagában, mint az egyedüli követendő példa. Ezzel természetesen nem azt akarja mondani, hogy ezt az örökséget teljesen el kellene törölni.

A politikának – az érzékelhető színpadán végbemenő felosztások és elosztások, nem pedig hatalmi játszmák és érdekek ütközése – meg kell újulnia, és ez csakis saját maga folytonos kritikája mellett lehetséges. Ezért gondolom azt, hogy Rancière egy olyan tényre hívja fel a figyelmet, amely Nietzsche óta a filozófiai gondolkodás egyik alapvetésének számít: a kritika afirmációja. Úgy gondolom,

¹⁹ Lásd Rancière 1998. 62. és 93.

Gilles Deleuze ezt a nietzschei igényt – nevezhetjük krédónak – oly sorokkal írja le, amelyekkel maga Rancière is biztosan egyetértene: „A filozófia nem szolgál sem az államnak, sem az egyháznak, ezeknek más gondja van. A filozófia arra szolgál, hogy elszomorítson. Az a filozófia, mely senkit nem szomorít el, mely nem áll szemben senkivel, nem filozófia. A filozófia arra szolgál, hogy kárt okozzon a butaságnak, szégyenletes dologgá tegye a butaságot.”²⁰

Irodalom

- Badiou, Alain (2010): *A század*. Budapest, Typotex.
- Deleuze, Gilles (1999): *Nietzsche és a filozófia*. Budapest, Gond-Holnap.
- Rancière, Jacques (1992): Politics, Identification and Subjectivation. In *October*, 1992, Summer, 58–64.
- Rancière, Jacques (1995): *La Méésentente: Politique et philosophie*. Paris, Galilée.
- Rancière, Jacques (1998): *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques (2004): *The Philosopher and His Poor*. Durham, Duke University Press.
- Rancière, Jacques (2010): *Dissensus: on politics and aesthetics*. London – New York, Continuum.
- Rancière, Jacques (2011a): *Althusser's Lesson*. London – New York, Continuum.
- Rancière, Jacques (2011b): Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière. In Paul Bowman and Richard Stamp (ed.): *Reading Rancière*. London – New York, Continuum, 238–252.
- Rancière, Jacques (2011c): *A felszabadult néző*. Budapest, Műcsarnok.

²⁰ Deleuze 1999. 167.

Foucault és Marx – büntető rend és hatalom

1.

Sokan és sokat vitatkoztak már azon, hogy a fegyelmező társadalom genealógiája a *Felügyelet és büntetés* című műben megalapozott-e történetileg. S amennyiben megalapozott, mennyiben tekinthető egyúttal marxista jellegű értelmezésnek? Természetesen az állító vagy a tagadó válasz is a legkülönbözőbb értékelésekkel párosulhat. Ezek az értékelések sokszor arra futnak ki, hogy normatív értelemben megfelelő-e a foucault-i elmélet, vagyis, hogy miféle kritikai alapállásból fogalmazható meg a kritika – minthogy a kritika lehetőségét legtöbbször ilyen normatív bázishoz szokás kötni. Mindenesetre, ha valakinek sikerül bebizonyítania, hogy Foucault-nak a modern fegyelmező rend kialakulásáról szóló elemzése marxista elemzés, akkor, ha mást nem, annyit bizonyosan elér, hogy hivatkozhat egyfajta kritikai mércére, az elméleti korpusz által nyújtott kizsákmányolás- és ideológiaelméletekre. Más kérdés – ahogy arra majd még kitérek –, hogy a foucault-i kritika, Foucault szándékai szerint nem úgy működik, mint amelynek szüksége volna egy rajta kívüli alapra, amelyről megfogalmazódhat, sőt valójában egy ilyen alap ellen hadakozik szüntelenül.

Az a kísérlet, hogy a *Felügyelet és büntetés*ben egy marxista jellegű értelmezést lássunk, nem teljesen alaptalan, hiszen megtalálhatók benne a marxizmus nyomai. Ezek a nyomok különösen akkor válnak észrevehetővé, ha a nemrégiben megjelent *La société punitive (Cours au Collège de France, 1972–1973)*¹ előadás-sorozatot tekintjük, amely az 1975-ös könyv alapjául szolgált, és amelyben a marxista áthallás még sokkal jelentékenyebb. Ehhez képest a *Felügyelet és büntetés* tehát úgy is olvasható, mint amelyből Foucault, ha nem is „kiírja” a marxizmust, azt mindenesetre némileg háttérbe szorítja. Ez természetesen nem annyira filológiai érdekes, mint inkább a nem marxista kritika és hatalomkonceptió megteremtésének szempontjából, amelynek szükségességét Foucault – különösen interjúiban és előadásaiban – szüntelenül hangsúlyozza. S a marxizmustól való megszabadulásnak – amennyiben ez sikerülhet – óriási a jelentősége a genealógiai módszer az „embertudományokhoz”, illetve a társadalomtudományokhoz való viszonyát illetően is. Kérdés, hogy sikerülhet-e eltekinteni a marxizmustól a foucault-i genealógiában, vagy pedig a genealógiának éppen hogy szüksége van rá – egyrészt, hogy képes legyen társadalomtudományos vagy ahhoz közelítő

¹ Foucault 2013.

magyarázatot adni, például a büntető rend kialakulására és jellegzetességeire, másrészt, hogy valóban kritikai maradhasson.

2.

Foucault ráadásul írásai teoretikus fejtegetéseiben, interjúiban és előadásaiban folytonosan a marxizmussal, illetve azzal szemben fogalmazza meg magát, amit a marxizmus ethosza jelent.

Itt van például a „specifikus intellektuel” figurája, akivel azonosítja magát, s aki konkrét, specifikus területeken tárja fel a hatalmi viszonyokat. Vele az univerzális intellektuelt állítja szembe, akit kritizál (s akinek a korban legfőbb megtestesítője nyilvánvalóan Sartre). „Sokáig, amikor a »baloldalinak« nevezett intellektuel megszólalt, megnyilvánulását úgy értékelték, mint aki az igazság és az igazságosság letéteményesének jogán beszélhet. Az univerzalitás képviselőjeként hallgatták, vagy úgy tett, mintha ekként hallgatnák. Intellektuelként egy kicsit mindenkinek a lelkiismerete volt. Ebben fellelhetünk a marxizmusból, egy megfakult marxizmusból származó gondolatot: ahogy a proletariátus történelmi helyzete által hordozza az univerzalitást, ám közvetlen és kevésbé reflektált formában, akképp az intellektuel, morális, elméleti vagy politikai választásánál fogva, ezen univerzalitás tudatos és kidolgozott formájának a hordozójává kíván válni. Az univerzális intellektuel azon univerzalitás ragyogó és individuális hordozójaként tündököl, amelynek a proletariátus lenne a homályos és kollektív formája.”²

S persze Foucault az ideológia fogalmát is problematikusnak tartja, mégpedig háromféle értelemben is: 1. mindig valamiképp az igazság ellenfogalmát képezi (miközben szerinte a diskurzusok önmagukban se nem igazak, se nem hamisak); 2. mindig utal valamilyen eleve létezőnek gondolt szubjektumra és annak hamis tudatára; 3. a jog analógiájára az elnyomás fogalma játszik benne jelentős szerepet, azaz a tagadás, a negativitás.³ Holott Foucault szerint a hatalom termel, létrehoz. S különösen ilyenné válik a hatalom a 17–18. századtól fogva, s ezt mutatja be – publikált könyveit tekintve először a *Felügyelet és büntetés*-ben (noha már a *Société punitive* is relativizálja az elnyomás hagyományos fogalmát).

Végül álljon itt egy részlet a Trombadori-interjúból, melyben Foucault a gazdasági jellegű magyarázatokról beszél: „[...] ha egy kizárólag a gazdasági alap változásaira alapozódó elemzésről úgy vélekednek, hogy önmagában magyarázó értékkel bír, az számomra naivitásnak tűnik [...]”.⁴ Valamint a Fontana

² Fontana és Pasquino 2001. 154.

³ I.m. 148. o.

⁴ Duccio Trombadori 2001. 895.

és Pasquino készítette beszélgetésben is előkerül e magyarázatmodell kritikája: „A pszichiátriai bezárásnak és normalizálásnak vagy a büntető intézményeknek korlátozott marad a jelentőségük, ha csupán a gazdasági értelmüket keressük. Ezzel szemben a hatalom fogaskerekeinek általános működésében nyilvánvalóan igen lényegesek. Amíg úgy tették fel a hatalom kérdését, hogy alárendelték a gazdasági instanciának és az általa biztosított gazdasági érdekeknek, addig ezeket a problémákat [tehát a normalizáló intézmények problémáit – B. B.] csekély jelentőségűnek tekintették.”⁵

3.

Ehhez képest Foucault a következőképpen fogalmaz a *Société punitive* (A büntető társadalom) 1973. március 14-i előadásában: „A felügyelet és büntetés kettőse olyan hatalmi viszonyként lesz bevezetve, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az egyéneket hozzákössék a termelési apparátushoz, hogy létrehozzák a termelőerőket; egyúttal azt a társadalmat jellemzi, amelyet *fegyelmező* társadalomnak nevezhetünk.”⁶ A *Société punitive* előadás-sorozat a 19. századi fegyelmező hatalom elterjedésének feltételeit elemzi, s ezt, első közelítésben, gazdasági okokra, illetve a termelőeszközök tulajdona által megalapozott hatalmi viszonyokra látszik visszavezetni.

Az elemzés szerint a fegyelmezés a kapitalista termelési módban megbúvó (és Marx által nem elemzett) ellentmondás következtében terjed el a társadalomban. Ugyanis, a kapitalizmus kibontakozása szempontjából nem elegendő pusztán az, ha rendelkezésre áll megfelelő mennyiségű szabad munkaerő, amely a kereslet-kínálat törvényéhez alkalmazkodik a verseny irányította piacon. A munkaerő nem valami olyasmi, ami eleve létezik, amit a termelés apparátusa csupán fellelne, és magához vonzana, hanem azt a fegyelmező rend révén létre kell hozni.⁷ Pusztán azért, mert el van vágva a termelési eszközöktől, s ezért áruba kell bocsátania magát, még nem válik szabadon felhasználhatóvá. Ahhoz, hogy a kapitalista termelés igénybe vehesse a szabad munkaerőt, először is *meg kell azt termelnie*, éspedig a fegyelmezés intézményei révén. Ezek közé tartozik ugyanúgy a munkakönyv, a munkásotthonok építése, a munkásoknak szánt takarékpénztárak, mint az elzárás intézményei, a börtönök és a fegyenctelepek. Azaz, meg kell kötni és kontrollálni kell a munkaerő hordozóit a politikai, illetve a társadalmi

⁵ Fontana és Pasquino 2001. 146.

⁶ Foucault 2013. 201.

⁷ Legrand 2007. 111.

térben. A munkaerő gazdasági teljesítményét ugyanis növelni kell, ugyanakkor csökkenteni az esetlegesen negatív hatásokat, amelyek felszabadulásából adódnak.

Mire szolgál tehát a fegyelmezés? Alapvetően kétféle dologra. Egyrészt arra, hogy a munkásban létrehozzák a termeléshez szükséges diszpozíciókat, másrészt, hogy megvédjék a termelést a munkás általi esetleges rombolástól, fosztogatástól.⁸ Az alsó rétegek törvényszegő és szabálysértő tevékenységét (*illégalisme*) ezért fokozottan kontrollálni kell. A feudális rend egy bizonyos határig tolerálta a szélesen értett szabálysértések gyakorlatát, amelyek egyfajta ökonómiába illeszkedtek, s amelyek, a termelés felől nézve, még hasznosnak is bizonyultak a premodern merev szabályrendszer kijátszásának gyakorlatában. Ám Foucault e tolerancia megszűntét detektálja mind *A büntető társadalomban*, mind pedig *a Felügyelet és büntetésben*: az ipari kapitalizmus, a drága gépek és a raktározott árukészletek megjelenésével megváltoznak a törvényszegő tevékenységek formái is: már nem a csalás, hanem a lopás, a dézsmálás lesz a fő gyakorlat, amelyek közvetlenül veszélyeztetik a termelés üzemét. Ezért a büntetőjog alkalmazásában sokkal élesebb határt vonnak legális és nem legális között.

A fegyelmező rend a munkás teste, viselkedése, diszpozíciói körül szerveződik meg. A fegyelmező instanciák egyszerre állítják elő a termeléshez szükséges diszpozíciókat, és védik meg a termelési eszközöket. Azaz, az individuum önmagával való szabad rendelkezését meg kell törni, amennyiben ez a profit ellen hat. Marxnál, *A tőkében* ez csak mint valamiféle kapitalizmus előtti archaikus maradvány van ábrázolva, míg Foucault szerint itt lényegi jelenségről van szó, vagyis arról, hogy munkaerőként hozzák létre a szubjektumok testét és életét. Ráadásul Marxnál az együttes munka, a kooperáció egyfelől a pusztán materiális kényszerből, a túlélés szükségletéből fakad, másfelől a tőkefetisizmusból: a tőke úgy tűnik fel, mint a munka természetes megszervezése, mintha immanens módon tartalmazná a kollektív munka megszervezésének feltételeit. Foucaultnál viszont az alávetés nem az ideológia szintjén valósul meg, hanem a szubjektivitás előállítása révén. Ez a feltétele annak, hogy a szubjektumot beilleszték a termelésbe.

A Foucault által elemzett neves fiziokrata szerző, Le Trosne szerint a munkaerőpiac felszabadítása felbolygatja a termelés rendjét. *Feljegyzés a csavargókról és a koldusokról* című művében (1764) azt írja, hogy a csavargást (amelyre pedig a szabad munkaerőnek elvben joga lenne) büntetni kell, ám nem a lustaság morális bűne vagy a koldulás mint a munka leértékelése miatt. De nem is igazán a csavargás fogyasztói oldalát, a más munkáján élösködést kívánja büntetni Le Trosne, hanem azt, hogy a csavargók kivonják magukat a termelésből, vagyis

⁸ I.m.

a csavargás ethoszát.⁹ A nomád állapot ugyanis fékezi az alapvető gazdasági folyamatokat: ezek az emberek elkerülik az adófizetést, nem vesznek részt a termelésben, anarchikus módon elpazarolják a munkaerejüket.

A foucault-i elemzésből az derül ki, hogy a kapitalizmusnak szabályoznia kell a munkaerő mobilitását is, területhez kell kötnie, ilyen módon a kapitalizmus feltételezi a függelmi viszonyokat.¹⁰ Ez a függelem, ez a helyhez kötés és szabályozás pedig *nem valamiféle archaikus forma*, amelyet a termelőerők fejlődése majd lassanként felszámol, hanem szükséges ahhoz, hogy bizonyos rétegeket bevonjanak a termelés rendjébe. Tehát, a kapitalizmus kezdetein létezik a munka felszabadításával ellentétes tendencia is, amely azonban ugyancsak szükséges a kapitalista termelés működéséhez. A munkaerő áruvá válásának folyamatában nem tűnik el minden függelmi viszony: fennmaradnak bizonyos gazdaságon kívüli kényszerítő mechanizmusok, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a felszabaduló munkaerőt betereteljék a termelésbe.

A kapitalista termelésen belül létezik egyfajta *double bind*.¹¹ A munkaerő felszabadítása ugyanis csak feltételes felszabadítás, vagyis fegyelmezési eljárásoknak van alávetve: a mobilitást jellemző korlátozásokról és az idő szabad felhasználásának a korlátozásáról van szó. Csak ezeknek köszönhetően állítható egy egyén ereje és ideje a kizsákmányolás rendszerének szolgálatába. A fegyelmezés tehát (ami persze nem egy önálló, esszenciális „rend”) nem független a gazdaság struktúráitól, de nem is egyszerűen azoknak a visszfénye, avagy általuk egyértelműen determinált jelenség.

Úgy tűnik, a profitszerzés kapitalista kíváncsága és a fegyelmező rend születése között kölcsönös történelmi függőség van, s ez jelenti Foucault-nak a marxista elméletéhez, a kizsákmányolás és a termelési viszonyok elméletéhez való sajátos hozzájárulását, mintegy annak kiegészítését.¹² Mintha Foucault elemzései kiigazítanák Marxot, azáltal, hogy a figyelmet a marxi elmélet vakfoltjára irányítják, vagyis arra a kérdésre, hogy tulajdonképpen hogyan is jön létre a munkaerő? Ennek magyarázatához szükséges a kényszerítő mechanizmusok feltárása.

⁹ Foucault 2013. 49.

¹⁰ Lásd Legrand 2007. 79–80.

¹¹ I.m. 97.

¹² Sabot 2009. 852.

4.

Ez az olvasat tehát hasznos a marxizmus számára, minthogy termékenyen kiegészíti azt, de egyúttal hasznos lehet Foucault számára is, mivel megmenti attól az értelmezéstől, amely a fegyelmező társadalmat a normák valamely autonóm és transzcendens valóságaként értené meg.

Való igaz, a *Felügyelet és büntetés* – vagyis az említett előadások nyomán született könyv – abból indul ki, hogy a különböző fegyelmező intézményekben sokfajta fegyelmező technikát ötlöttek ki, s mintha ezek valamiféle fegyelmező társadalommá egységesülnének, amely így önkényes fogalomalkotásnak is tetszhet. Ráadásul a könyvben már nincs benne, avagy háttérbe van szorítva a felügyelet, a fegyelmezés *társadalmi funkciója*. A panoptizmus, a hatalom vagy a norma, ha esszenciálisan érték őket (a *Felügyelet és büntetés*t sokan így olvasták), akkor nincsenek lehorgonyozva konkrét társadalmi gyakorlatokban, egyúttal kívülről szabályozzák az individuumokat. Valamint, a marxista olvasat arra is választ kínál, hogy hogyan kapcsolódnak össze a normák különböző regiszterei, illetve az egymástól igencsak eltérő funkciójú intézmények: úgymint iskola, kórház, műhely, s a csúcson a börtön, vagyis immár nem az absztrakt módon értett fegyelmezés fogalma alatt. Igaz, a *Felügyelet és büntetés* effajta kritikáját el kellene fogadnunk ahhoz, hogy a marxista olvasatot úgy tekinthessük, mint ami megmenti a foucault-i genealógiát az esszencializmustól. Úgy vélem, hogy ehelyett megfelelőbb az az értelmezés, amely szerint amit Foucault művel, éppen az esszencializmus ellentéte. Genealógiájában valóban nincsenek egyértelmű determinációk, azonban ez sokkal inkább az antiesszencializmus, mint az esszencializmus jele. De ha ez így van, Foucault marxizmushoz való közelítése mégsem igazán kívánatos. Sőt, az a tény, hogy Foucault végül is nem alkalmaz mindent megmagyarázó, külső, társadalmi-gazdasági okokat, valójában mindefféle, a marxizmusra is jellemző esszencializmustól megszabadul.

Mint láttuk, *A büntető társadalom* című előadások a társadalmi átalakulásokból, az uralkodó osztályok egészen nyíltan megfogalmazott stratégiáiból, illetve a proletarizálódáshoz köthető társadalmi harcokból indulnak ki. De látható, hogy Foucault már az előadásokban sem alkalmazza egy az egyben a marxi fogalmakat: a szubjektivitás termeléséről van szó, nem pusztán alávétéséről, és nem is ideológiáról, hiszen a polgárinak nevezhető elméletalkotók nyíltan beszélnek: megfogalmazzák, hogy a büntető törvénykönyv egy bizonyos osztály ellen lett megalkotva – a hatalomnak tehát nem kell az illúzió kerülő útját járnia.¹³

¹³ Vö. Bernard H. Harcourt: Situation des cours. In *La société punitive*, i. m.

5.

Végző soron ez az olvasat (a marxista teoretikusok olvasata, illetve *A büntető társadalom* bizonyos helyei) azt a kérdést veti fel, hogy mi az a materiális valóság, amely megalapozza a fegyelmező társadalmat. Azonban, úgy vélem, Foucault-nál a marxizmus csupán egy kiegészítés, és inkább csak a marxizmus bizonyos belátásainak felhasználásáról, esetleges továbbgondolásáról van szó, anélkül, hogy az számára tulajdonképpeni elméleti jelentőséggel bírna; nevezzük ezt a marxista belátások kreatív felhasználásának. Hiszen Foucault a fegyelmező társadalomról adott elemzése itt korántsem áll meg, s nem marad meg kizárólag az osztályviszonyoknál és a kapitalista termelés rendjénél. Ezért nincs is szüksége arra, hogy „kiírja” a marxizmust az elméletéből, hiszen végül is ezek a momentumok a *Felügyelet és büntetés*ben is jelen vannak. Valójában lényegesebb lesz az, amit a fegyelmező intézmények saját berkeiken belül művelnek, az, ahogyan kialakítják a normáikat, illetve ahogyan a szubjektumokat ezen normák szerint megalkotják és irányítják, s még inkább az a szerep válik fontossá, amelyet az embertudományok töltenek be ezekben az intézményekben. Ezért a *Felügyelet és büntetés*, illetve a későbbi művek eltávolodása a marxista magyarázattól (amikor is hangsúlyosan megjelenik a produktív hatalom koncepciója) nem a marxizmus valamifajta tagadásában vagy elleplezésében fogan, hanem csupán abban a belátásban, hogy nem jelölhető ki egyértelmű módon a fegyelmező intézmények társadalmi funkciója, illetve nem állítható róluk, hogy egyértelműen valamiféle jól kijelölhető társadalmi-gazdasági érdek szolgálatában állnának. Ez pedig akkor derül ki, ha közelebb lépünk ezekhez az intézményekhez, és konkrét működésükben elemezzük őket. Azonban és természetesen ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne volna szükség ezen intézmények kritikájára.

Foucault persze nem kínál klasszikus értelemben vett társadalomelméletet, de olyan kritikai elméletet sem, amely empirikus elemzéseire képest egy másik szinten helyezkedne el, s amely az „emberi lényeg” koncepciójában lenne lehorgonyozva. Az általa alkalmazott genealógiai módszerben nincsenek sem változatlan szubjektumok vagy objektumok, sem pedig eleve létező kauzális struktúrák. Csak események vannak, amelyek kontingens formációkba rendeződhetnek és kikristályosodhatnak, olyan formát öltve, amelyet a történelem tudománya majd történeti tárgyakként ismer fel. Ezek a történeti tárgyak pedig később evidenciákká, az elkerülhetetlenség és a szükségszerű létezés látszatával felruházott entitásokká szilárdulnak. A genealógiai kutatás pedig, amely felfedi ezen látszólagos evidenciák kontingenciáját, illetve azokat a mechanizmusokat, amelyek révén létrejönnek, egy lényegű a kritikával.

Ezért Foucault fő kérdése a *Felügyelet és büntetés*ben már az lesz, hogy hogyan alakult ki a börtön megingathatatlan evidenciája mint látszólag a leghatékonyabb

s egyben a leghumánusabb büntetési mód. A börtön ugyanis létrehozza az objektivitások azon mezejét, amelyen a büntetés terápiaként működhet, a bezárást megelőző ítélet pedig olyan tudományos diskurzusként mutatkozhat, amely az ember megismerésének eszközévé válik, az individuum személyisége, életrajza, karakterjegyei, múlt- és jelenbeli viselkedése feltalálásának és elemzésének a révén.

Hogy a börtön bűnözőt fabrikálhat, annak köszönhető, hogy a pszichiátria megjelent az igazságszolgáltatás és a büntetés-végrehajtás területén. Azonban úgy tűnhet, mintha Foucault elemzéséből a *Felügyelet és büntetés*ben hiányozna néhány genealógiai mozzanat, sőt, a Bentham-féle Panopticon-tervezet értelmezése is kétségeket vet fel.¹⁴ Az ugyanebben az időszakban tartott *A rendellenesek*¹⁵ című előadás-sorozat jóval részletesebb elemzései ugyanakkor árnyalják ezt a képet, azáltal, hogy diagnosztizálják a pszichiátria benyomulását a büntetőjogi gyakorlatba. E diagnózis egyúttal a pszichiátria és a normalizálás immanens kritikájaként is működik. Ez a kritika az embertudományok genealógiáján és működésének elemzésén keresztül jön létre, ugyanis a modernitásban pontosan az embertudományok azok, amelyek ezen evidenciák legfőbb hordozói és támasztékai, amelyek valamiféle emberi lényeg után kutatnak. Sokszor hatalmi gépezetekhez, elnyomó intézményekhez kapcsolódnak, s az emberről szerzett tudást használják fel a hatékonyabb alávetés érdekében, egyúttal tudományosan legitimálják azt.

A rendellenesek című előadásokból kiderül, hogy a pszichiátria megjelenését semmilyen értelemben nem determinálták külső viszonyok, hanem egy nagyon is jól kijelölhető *eseményhez* köthető. Ez pedig nem más, mint a 19. század elején felbukkanó „monomániás gyilkos” (a „morális szörny” egy változata) és az általa elkövetett bűn: ez esetben az elkövető nem kimutatathatóan őrült, tettének mégisincs motívuma. A jog nem tud vele mit kezdeni, mert nem képes megérteni az indítékait (miközben a büntetésnek ezen indítékokon kellene munkálkodnia az elrettentés érdekében), ugyanakkor orvosi értelemben nem nyilvánítható beszámíthatatlannak. Ezért szükség van arra, hogy a bűnözőt újrakódolják egy másik normatív regiszteren, mégpedig a pszichiátria regiszterén – ezzel összefüggésben pedig a jogi eljárás is megváltozik. A jogi normát ezentúl tehát csak jogon *kívüli* normák közvetítésével lehet alkalmazni, amelyek ez esetben a pszichiátriai normák. Ezek más típusú racionalitásnak engedelmessé válnak, de integrálódhatnak a jogi gépezetbe, és megteremthetik a kapcsolatot bűnözés és őrület között, míg azelőtt ez a kettő radikálisan különbözött, minthogy,

¹⁴ Vö. Berkovits Balázs (2009): Foucault és Bentham a *Panopticon*ról. In Kovács Éva – Orbán Jolán – Kasznár Veronika Katalin szerk.: *Látás – Tekintet – Pillantás*. Budapest–Pécs, Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

¹⁵ Foucault 2014.

aki őrült, az definíció szerint nem volt felelős a tettéért. Most viszont az ítélet immár a bűnelkövető „természetét” veszi alapul, túl az általa elkövetett tetten. E bűnözőhöz fordul, akit nem a tételes jog megsértőjeként, elkövetőként, hanem „abnormálisként”, azaz erkölcsi-pszichológiai értelemben vett normaszegőként észlel, akinek patológikus mivoltát normaszegésre való „hajlama”, „ösztöne” jelzi. Célja pedig már nemcsak a büntetés, hanem a megjavítás is – s a büntető intézményre is szükség lesz annak érdekében, hogy a terápiás eljárásokat alkalmazzák.

Az átalakítás technikái pedig azért is működhetnek (noha e működés nem determinálja eleve az átalakítás sikerét), mert az individuumok ezeket a normákat magukra alkalmazzák, s általuk válnak szubjektumokká. A normáknak való alávetettség következtében a szubjektum önmagán munkálkodik, s új, előre-láthatatlan formákat hoz létre – az ellenállás formáit is, amelyek miatt azután az intézményeknek új normákat és eljárásokat kell kidolgozniuk, hogy ezeket kordában tarthassák. Az intézmény azokhoz a formákhoz idomul, amelyeket ő hoz létre, azaz, amelyek a szubjektumok viselkedéséből, ellenállásából származnak, midőn rájuk az intézményes normákat alkalmazzák.¹⁶ Ebből fakad a racionalitások és normatív technikák redukálhatatlan heterogenitása, azaz itt nincs szó semmiféle egységesülésről a külső hatalmi viszonyokhoz való alkalmazkodás értelmében.¹⁷

A foucault-i genealógia tehát a nem-univerzális perspektívája. Ezért saját igazságkritériumainak is ezen megállapításhoz kell alkalmazkodniuk, a kritika lehetőségét illetően is. Minthogy nincs semmiféle stabil normativitás, történelmi transzcendencia, örök emberi természet vagy szubjektum, amelyre egy univerzális elmélet alapozódhatna, maga a genealógia tartalmazza a kritikát, vagyis – szemben például a marxí elmélettel – nem szükséges egy elkülönült normatív elmélet a kritika működésbe léptetéséhez.

¹⁶ Vö. Mathieu Potte-Bonneville: *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris, 2004, PUF, különösen az első fejezet: *Analytique des normes*, 31–69.

¹⁷ A biopolitikai típusú normalizálásban például már más típusú normák működnek. Ebben már nem gyakorolnak az individuumok fölött szigorú felügyeletet, nem akarják őket átnevelni. Az emberi viselkedéseknek már nem a pszichiátriai, hanem a gazdasági kódolása játszik szerepet. A neoliberális racionalitás szerint, amely e hatalmi technológia jellemzője, a gazdaság működésének a normáit terjesztik ki, túl a pénzbeli csere hagyományos területein, az oktatásra, szexualitásra, egészségügyre, az emberi tőke elmélete alapján. Ehhez a technikához társulnak azok a felszólítások, hogy az egyének viselkedjenek felelősen, megfelelően ruházzanak be az emberi tőkájukbe, kerüljék a kockázatos, patogén magatartásmódokat, amelyeknek társadalmi, azaz gazdasági költségeik vannak. Lásd Michel Foucault: *Naissance de la biopolitique (Cours au Collège de France 1978–1979)*. Paris, 1999, EHESS–Gallimard–Seuil.

Irodalom

- Berkovits Balázs (2009): Foucault és Bentham a *Panopticon*ról. In Kovács Éva – Orbán Jolán – Kasznár Veronika Katalin szerk.: *Látás – Tekintet – Pillantás*. Budapest–Pécs, Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
- Fontana, Alessandro; Pasquino, Pasquale (2001): Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits II*. Paris, Gallimard, „Quarto”.
- Foucault, Michel (2001): *Dits et écrits II*. , Paris, Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel (2013): *La société punitive (Cours au Collège de France, 1972–1973)* Paris, EHESS-Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (2014): *A rendellenesek. Előadások a Collège de France-ban, 1974–1975*. Budapest, L'Harmattan.
- Legrand, Stéphane (2007): *Les normes chez Foucault*. Paris, PUF.
- Potte-Bonneville, Mathieu (2004): *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris, PUF.
- Sabot, Philippe (2009): Foucault avec Marx et au-delà de Marx. In *Critique*. 2009/10. (No. 749.)
- Trombadori, Duccio (2001): Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits, II*.. Paris, Gallimard, „Quarto”.

Marx filozófiája mint az immanens élet fenomenológiája.
Michel Henry Marx-olvasata

*„A tudat soha nem lehet más, mint tudatos lét.
Az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk”*

Bevezetés

Michel Henry Marx-olvasata a maga korában provokatívnak és felforgatónak számított a kor standard marxista olvasatainak mércéje szerint. Úgy gondolom, hogy olyan kreatív értelmezéssel van dolgunk, mely egyszerre tekinthető megvilágító erejűnek Henry saját fenomenológiai filozófiájának, valamint a marxi filozófia vonatkozásában. Ezért Henry Marxot értelmező szövegeivel kétszeresen is megéri foglalkoznunk: egyrészt azért, hogy Henry filozófiáját jobban megértsük, másrészt azért, hogy Marx filozófiájának bizonyos elemei élesebb megvilágításba kerüljenek.

Henry Marxban saját gondolatainak, legfontosabb filozófiai felfedezésének zseniális előfutárját látta; Marxot „minden idők egyik legnagyobb gondolkodójának” tekintette,¹ és Marx filozófiája egészen élete végéig alapvető tájékozódási pont volt a számára.² Marx-felfogásának bizonyos alapvető elemei egészen élete végéig változatlanok maradtak. Értelmezésének legfontosabb elemei a következők: 1) Marx elhatárolása a marxizmustól, és a kettő éles szembeállítás, 2) a marxi filozófia radikális ontológiaként, nevezetesen a szubjektív élet ontológiájaként való értelmezése, 3) és végül a marxi praxiselmélet a humanizmus terminusaiban való interpretációja.³ Michel Henry mindenekelőtt egy demokrata és humanista Marxot akar maga előtt látni, és az ő korában kiadott, teljes hozzáférhető marxi életművön végzett, kiterjedt elemzései során elsősorban Marx ilyen (a humanizmus és demokráciát támogató) vonásait, megfontolásait emeli ki.

Az alább következő gondolatmenetek főként a fenti három pontból indulnak ki.

¹ Marx 1976. 26.

² Henry 2008.

³ Henry 1976. I–II, 1987, 1990, 2008.

⁴ Vö. O'Sullivan 2006. 113.

I. Marx és a marxizmus

Henry arra az alaptézisre építi fel Marx-olvasatát, hogy Marx gondolkodásának legfontosabb mozzanatait a fiatal Marx zömében kézíratos formában maradt, lényegileg filozófiai jellegű műveiben lehet megtalálni,⁵ és a politikus,⁶ valamint a közgazdász Marx⁷ csak a filozófus Marx alapján, abból levezetve érthető meg.⁸

Marxot élesen szembeállítja a Marx-utáni marxizmussal, tulajdonképpen már Engelszel is. Mint írja: „a marxizmus úgy jött létre és úgy határozta meg magát, hogy Marx filozófiai gondolatára a legcsekélyebb utalást sem tette, egyáltalán semmit sem tudott ez utóbbiról: Plehanov, Lenin, Sztálin és a többiek egyáltalán semmit sem tudtak az 1932-ig kiadatlanul heverő 44-es *Kéziratokról*, és különösen *A német ideológiáról*, úgymond tehát egy olyan időszakban, amikor a »materialista dialektika« egy befejezett elmélet formájában lépett fel”.⁹ Engelsről speciálisan úgy vélte, hogy ő a felszín alá nyomta, háttérbe szorította Marx filozófiai gondolatait.¹⁰ Élesen bírálja korának (a hetvenes évek) marxizmusát is, számos ponton vitatkozik például Althusser-vel és szerzőtársaival.¹¹ Althusser-t szintén azért bírálja, mert szerinte Marx-olvasata dogmatikus, amelyben „eliminálni” szeretné az ifjú Marx filozófiai gondolatait. Althusser *A tőke* tudományos, komoly Marxát az ifjúkori, idealista és metafizikus Marxszal állítja szembe¹² – ezt a megközelítést Henry különösen veszedelmesnek tartja. Henry Marx-olvasatának magva a gondolat, hogy az egész késői Marx (és különösen *A tőke*) nem érthető meg a fiatal Marx filozófiai alapvetése nélkül – mert ez az alapvetés meghatározta későbbi (politikai, szociológiai és közgazdasági) gondolatait, munkásságát.

Henry szerint a marxizmus nagy „bűne” Marxszal szemben az, hogy valójában soha nem akarta elismerni, hogy Marx elmélete egy „fundációs elmélet” – azaz hogy Marx soha nem pusztán tudományt akart nyújtani, hanem a történelem, a társadalom, a gazdaság stb. *alapjainak* az elméletét, magának a tudomány alapjainak a teóriáját, és ennyiben Marx elmélete egy *transzcendentális* elméletnek

⁵ Az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*, az 1845–46-os *A német ideológiában*.

⁶ *A Kommunista kiáltvány*, Louis Bonaparte brumaire 18-ája, *A polgárháború Franciaországban* és *A gothai program kritikája* c. műveket érti a „politikus Marx” művei alatt.

⁷ Marx közgazdaságtannal kapcsolatos munkásságából *A tőke*, *A politikai gazdaságtan bírálata* és *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* c. művek emelkednek ki.

⁸ Henry úgy véli, hogy Marx politikai és gazdasági művei „nem hordozzák magukban saját érthetőségük princípiumát” (Henry 2009. 8), vagyis nem érthetők meg önmagukból, csupán a fiatal Marx filozófiai gondolatai alapján.

⁹ I. m. 10.

¹⁰ I. m. 10. skk.

¹¹ Vö. pl. i. m. 19. 27.

¹² Althusser et al., 1965.

tekinthető.¹³ A marxisták tehát Marx elméletét „szimpla” történettudományként, társadalomtudományként, közgazdaságtanként, tehát „szimpla” tudományként olvasták,¹⁴ és ezáltal Marx gondolatait „áltudományos pozitivizmussá fokozták le”.¹⁵ Henry szerint Marx filozófiája alapvetően *ontológia*, mégpedig fundamentális ontológia: *a végső alapok elmélete*. A végső alap pedig maga az emberi alkotó, a tevékeny szubjektivitás. Ez a szubjektivitás a végső realitás. „Mint Marx megértette – írja Henry – a realitás nem azonosítható az objektivitás ontológiájának keretei között.”¹⁶ Marx filozófiája a realitás filozófiája – ez a kétkötetes Marx könyv első kötetének is a címe (*Marx – Une philosophie de la réalité*). A végső realitás azonban az immanens emberi élet, a munka, amely azonban nem reális munka. Marx végső célja, véli Henry, „hogy megmutassa, hogy a termelő erők problematikája például miképpen végződik az individuális praxis szubjektív elemében való dekompozíciójában, mely praxis egyedül képes arra, hogy értéket alapozzon meg, és hogy számot adjon a kapitalista rendszerről; míg az objektív elem a kapitalizmus lényegében pusztán illuzórikus és tisztán negatív szerepet játszik. Ezen erők szubjektivitásának története saját történetük, valamint a kapitalizmus, illetve a világ története.”¹⁷ Engels alapvető hibája, írja Henry, hogy ő úgy gondolta, hogy a gazdasági termelés reális termelés; míg Marxnál alapvetően nem reális termelésről van szó.¹⁸ Engels úgy vélte, hogy ez a reális termelés a politikai és szellemi történelem alapja; ez azonban Henry szerint alapjaiban hibás. Az immanens, szubjektív, produktív élet az alap.

Ezek a filozófiai motívumok hatnak Marxnál élete végéig. Marx filozófiája a „transzcendentális tudat filozófiája”, amelyet Marx azért dolgozott ki, hogy ezáltal érkezzen el „a realitás filozófiájához”.¹⁹ Ily módon Marx kései fő művét, *A tőkét*, Henry szerint elhibázott volna pusztán „a politikai gazdaságtan elméleteként” olvasni, mert az utolsó fő műnél „a gazdaság filozófiájáról” van szó, ahol a végső forrásokat a szubjektív teremtő- (vagy termelő-) erők alkotják.²⁰

¹³ Henry 2009. 16.

¹⁴ Oo.

¹⁵ I. m. 15. vö. még Henry 1987. 132. skk.

¹⁶ Henry 2009. 25.

¹⁷ I. m. 28.

¹⁸ I. m. 8.

¹⁹ I. m. 613.

²⁰ I. m. 614.

II. Hegel és Feuerbach az ifjú Marxnál

Az ifjú Marx filozófiájának legfontosabb forrásait Henry szerint Hegel és Feuerbach jelentik. A fiatal Marx képes volt arra, hogy Hegel és Feuerbach elméleteinek legjobb elemeit kombinálja egymással, és ily módon, a kettő ötvöztetésével létrehozzon egy önálló, koherens elméletet, mely a valóság átfogó ontológiájaként képes fellépni.²¹ Marx a hegeli filozófia szisztematikus bírálatát mindenekelőtt *A hegeli jogfilozófia kritikájához* című 1843-as kéziratot, és először csupán 1927-ben megjelent művében prezentálta. Az állam és a polgári társadalom elméletében Marx szerint Hegel egy mesterséges absztrakciót hajt végre: az általánost teszi meg az önálló, szubsztanciális létezőnek, és az egyedi, a konkrét az általános absztrakt mozzanatává válik nála. Ezáltal Hegel, Marx szerint, a feje tetejére állítja a valóságos viszonyokat: az ideális válik nála reálissá, a reális pedig pusztán absztrakciójává. Hegel, Marx ítélete szerint, *misztifikálja az államot, misztifikálja az általánost*. Hegel az individuálist, a reálist, a konkrétat mindenütt az ideális, az általános alá „szubszumálja”.²² Minden, ami reális, ami egyedi, valójában az ideális, az eszme „manifesztációja”. Az eszme bekebelezi a reálist. Hegel jogfilozófiájában is megjelenik az individuum egy hangsúlyos ponton, nevezetesen mint monarcha, mint aki az állam egységét személyében megtestesíti.²³ A monarcha azonban Hegel számára nem is annyira személyében, mint pozíciójában fontos, és csupán a végponton jelenik meg. Hegel nem az individuumból indul ki, hanem végig az eszmét, az ideálist tartja szem előtt, és még a monarcha formájában megjelenő egyes ember is külsődleges marad számára az állam formájában megtestesülő eszme tekintetében. Hegelt az egyes, konkrét, különös, élő-lélegző ember sokkal kevésbé érdekli, mint az „eszme élete” és eszmeként történő megvalósulása a világban. Marxot azonban különösen az individuumok foglalkoztatják; az individuum, aki redukálhatatlan az eszmére, az általánosra.²⁴ Marx szerint az ideális univerzalitásából soha nem fogunk tudni átjutni az egyes reális valóságáig, hanem csupán annak fogalmáig. Marx az individuumot teszi meg kiindulópontnak, aki nála nem ideális egység, hanem reális pluralitás, vagyis társadalmi és történelmi lény.

A fiatal Marxra, különösen Hegelen gyakorolt bírálatában, nagy hatással volt Feuerbach humanizmusa és naturalizmusa. Feuerbachnál az érzéki, hús-vér szubjektum volt a kiindulópont, ahogyan már Hegelnél is az kellett volna, hogy legyen, ha Hegel tényleg el akarta volna kerülni a miszticizmust. Külö-

²¹ Henry 2009. 35–38.

²² I. m. 40.

²³ I. m. 41.

²⁴ I. m. 41. sk.

nösen a nem (Gattung), illetve a nembeli lényeg (Gattungswesen) feuerbach-i fogalma az, ami Marxra nagy hatást gyakorolt. Az emberben egy általános lényeg partikularizálódik, olyan módon azonban, hogy az nem egy ideális eszme megjelenése az érzéki világban, hanem csupán az egyedekben és az egyedek révén áll fenn; s ezáltal leginkább Arisztotelész biológiai speciesfogalmával állítható párhuzamba.²⁵ Marx a nem feuerbach-i fogalmát állította szembe az eszme hegeli ideális transzcendenciájával. A nem Feuerbachnál immanens. „A nemnek az individuum számára való *immanenciája* az, ami az ember *belső* életet definiálja és lehetővé teszi”, írja Marx Feuerbach-értelmezése kapcsán Henry.²⁶

Marx azonban bírálja Feuerbach naiv és egyoldalú naturalizmusát. Az ember nem pusztán természeti tárgy, nem egy empirikus dolog, a világban található többi dolog mellett. Az embernek teste van – Marx számára a megtestesülés (incarnation) gondolata alapvető fontosságú – azonban a testiséget a társadalmi és történelmi gyakorlat *közvetíti*. Az ember természeti lényege soha nem egy absztrakt lényegiség, hanem mindenkor társadalmi és történelmi viszonyok szövedékébe ágyazódik bele; ezt a Hegeltől származó gondolatot Marx következetesen továbbviszi. Az *egyes* ember tekintetében nembeli lényege és társadalmi, történelmi volta elválaszthatatlanul összekapcsolódnak, és rá nézve immanensek. Az egyes ember saját bensőjében fedezi fel a többieket; önmagát lényegileg társas lénynek tekinti. Ember és ember viszonya az „egymásba hatolás” vagy „összefonódás” (interpénétration) terminusával jellemezhető.²⁷

III. A teremtmény szubjektivitás radikális filozófiája

Marx még egy fontos (Henry számára fontos) ponton bírálja Hegelt: Hegel szembeállítja egymással a „formális” vagy „empirikus egzisztenciát” és a „materiális”, „szubsztanciális”, illetve „általános egzisztenciát”. Ebben anyag és forma, illetőleg tartalom és forma régi szembeállítására köszön vissza, amit Henry szerint Marx elutasít.²⁸ „Forma és tartalom szembeállításának elutasításával”, írja Henry, Marx kritikája „egy olyan eredeti egzisztencia körvonalait rajzolja ki, amely nem különül el önmagától, amely önmagánál marad, és önmagában leli meg motivációját, legitimációját, hatékonyságát, szellemét és életét”.²⁹ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Marx minden további nélkül elfogadná Feuerbach azon tézisé-

²⁵ I. m. 105.

²⁶ Uo.

²⁷ I. m. 118.; Marx 1970. 70. sk. „Az egyén maga a társadalmi lény. Életnyilvánítása [...] maga a társadalmi élet nyilvánítása és igazolása.”

²⁸ Henry 2009. 54.

²⁹ Uo.

mely szerint „ahol a létem, ott a lényegem” – ezt a tézist Engels is kritizálta.³⁰ Az embernek van egy autentikus és egy inautentikus létezési módja; nevezetesen éppen az, amikor az ember önnön immanens spontaneitásának törvényei szerint működhet, és szabadon, külső politikai és gazdasági kényszerűségektől függetlenül alkothat.

Marx materializmusát Henry saját „materiális fenomenológiája” zseniális megelőlegezéseként értelmezi; és saját filozófiájának terminusaiban magyarázza: autoaffektivitás, immanencia, önmagunknak való kitettség – ezekkel a kifejezésekkel írja le Marx filozófiai pozícióját. A teremő érzékiség filozófiájáról van szó, melyben az emberi lényegét a szabad alkotófolyamat fejezi ki, és az alkotás szubjektív oldalára esik a hangsúly. Az ember életmódokat, műalkotásokat, tudományokat alkothat szabadon; az ember világteremő lény. Az emberi létezés ezen univerzális karakterének felismerését véli Henry kiolvasni például a következő sorokból: „Az állat csak azon species mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni, és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni; az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít”.³¹

Ebben az összefüggésben nagy jelentősége van Henry számára a reális és nem-reális termelés megkülönböztetésének. Henry szerint a „gazdasági termelés” Marxnál nem-reális termelés; és a reális termelés pusztá absztrakció. Henry olvasatában az egész marxista hagyomány, már Engelstől kezdődően ott ment félre, hogy a gazdasági termelést reális termelésként értelmezték.³² A gazdasági termelés, melynek során az ember saját énjét, az őt körülvevő társadalmi és történelmi viszonyokat, valamint a tárgyi környezetet is termeli,³³ egy szubjektív termelőfolyamat; az immanens, kizárólag önmagánál tartózkodó élet folyamata. Henry olvasata szerint Marx csupán azért tudott kitörni az egész nyugati filozófiát jellemző reprezentációs hagyományból, mivel ő a szubjektivitást alapvetően nem reprezentációként, hanem az élet önmagára hatásaként, és önmagánál tartózkodásaként fogta fel. Mint írja: „A nyugati gondolkodás történetében Marx a szubjektivitás azon kevés filozófusainak egyike, [...] akik a szubjektivitást nem a világ reprezentálására szolgáló képességként fogták fel, vagyis végső soron úgy, mint ami maga az objektivitás, hanem lényegként, mely redukálhatatlan a világra, mely önmagában létezik, mint önnön élete, és amely mint olyan maga az élet”.³⁴

³⁰ „Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. [S]zívesen vagy hétesztendő korodban ajtónyitogató egy szén-bányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez a lényeged is.” Marx 1976. 546.

³¹ Marx 1970. 50.

³² Vö. Henry 2009. 8. sk.

³³ Vö. pl. Marx 1976. 31–39.

³⁴ Henry 2009. 770.

Az élet Henry szerint autoaffektivitás, mely megelőzi és megalapozza a reprezentációt. A reprezentáció heteroaffektivitás, a más általi érintettség, és ezen érintettség kifejeződése, mely csupán az autoaffektivitás révén válik lehetővé. Henry olvasatában Marx a radikális immanencia filozófusa, akinél bármiféle reprezentáció és objektiváció csak ennek az eredeti immanenciának, az eredendően szubjektív életnek a talaján válik lehetségessé.

IV. A demokrácia filozófiai megalapozása

Marx alapvetően individualista kiindulópontja Henry szerint lehetetlenné kellene hogy tegye Marx bármiféle totalitárius olvasatát. Az individualista kiindulópont itt azt jelenti, hogy mindenekelőtt az egyes, élő, szubjektív, szabadságra és alkotásra vágyó individuum áll a marxi filozófia kezdeteinél. Az egyes ember természetesen soha nem elszigetelt lény, hanem lényegénél fogva mindig társas. Az egyéni élet, ahogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egy korábban már idézett helye szól, lényegileg társas, illetve társadalmi élet.³⁵ Azonban az ember saját bensőjében leli fel a többiekét; a másiknak, a többieknek való kitettség az a mód, ahogyan az individuális, szubjektív élet artikulálja magát. A szubjektív élet maga magát teszi interszubjektív életté. A többiek az én bensőmben érintenek engem. Az immanens élet az, ami magát szociális, interszubjektív életté teszi; az eredeti autoaffekció bontja ki magát heteroaffekcióvá a társadalmi élet formájában.

Marx, Henry szerint, a demokrácia és a népképviselő teoretikusa; a marxi filozófia, mint mondja „a demokrácia elméletének metafizikai megalapozása”.³⁶ Henry olvasata szerint Marxnál eleve nem lehet arról szó, hogy az individuumra telepedő valamilyen szuperstruktúra, az individuumra ráncszedő kollektívum elnyomja és meghatározza az individuumot; nem lehet tehát arról szó, hogy Marxnál az individuummal szemben előnyt élvezzen egy ideális, általános entitás (a hegeli állam) vagy akár egy kollektívum, egy sokaság; oly módon, hogy az individuum az általánosért vagy a kollektívumért van. Marxnál az autentikus társadalmi forma csak arról szólhat, hogy teret engedjen az individuum szabad életének és kibontakozásának; a társadalmi struktúrák és intézmények vannak az individuumért, és nem fordítva. Ha a prioritási rend megfordul, akkor Marx szerint – véli Henry – valami alapvetően rosszul működik a társadalomban. Marx, írja Henry, „etikai alapokon elutasítja, hogy az individuális életet a poli-

³⁵ Marx 1970. 71.

³⁶ Henry 2009. 46.

tikai lényeg és általában az ideális legalitás határozza meg”, s ez is azt bizonyítja, hogy Marx filozófiájának alapjai az ontológiában rejlenek.³⁷

Ontológiájának és politikai filozófiájának kiinduló- és középpontja, legalábbis Henry értelmezése szerint, mindenkor a szabad individuum volt; és Marx alapján csak olyan társadalmi rendszert ismerhetünk el legitimnek, amelynek szerves vonása az individuális autonómia és az arányos népképviselés.³⁸

Henry ehhez mindenesetre azt is hozzáteszi, hogy Marx demokráciaelmélete nem nélkülöz minden nehézséget. Mint mondja, radikális immanencia és politikai univerzalitás szembeállítására Marxnál „leküzdhetetlen ellentmondáshoz vezet”.³⁹ Marx az élet radikális immanenciáját próbálja meg alkalmazni a politikum szférájára, ami azonban azzal az eredménnyel jár, hogy Marxnál minden átpolitizálódik. „Az individuális élet, a privát élet, az affektivitás, érzékiség és szexualitás maguk mind politikaiak”.⁴⁰ Ettől az átpolitizálódástól az individuális életet jó volna megóvni; mindazonáltal Henry Marxnak a demokrácia és az egyéni autonómia támogatására vonatkozó gondolatait helyezi előtérbe.

V. Marx filozófiája mint az aktivitás és praxis elmélete

Marx filozófiájának középpontjában tehát a szabad, alkotó individuum van. A tevékenység központi szerepet tölt be nála; ezen a ponton száll szembe Feuerbach alapvetően passzív, az intuíción alapuló materializmusával, melyet „intuitív materializmusnak” is nevez.⁴¹ Ezzel szemben egy tevékeny, az aktivitáson és a praxison alapuló materializmust javasol, melyet Henry saját materiális fenomenológiájával állít párhuzamba, illetve szoros rokonságba. Az ember tárgyi-dologi környezetét, az ember saját énjét, társadalmi valóságát ez az aktivitás és ez a praxis teremti meg.

Marx filozófiája a realitás, az aktivitás, a praxis elmélete. A realitás azonban, amelyről ez az elmélet szól, az immanens élet realitása. Miképpen Henry fogalmaz: „A realitás nem objektív realitás”, hanem a szubjektív élet valósága.⁴² „A reális tevékenység” pedig „nem objektiváció”.⁴³ Amikor realitásról beszél Henry Marx kapcsán, akkor mindig az önmagánál tartózkodó, radikálisan immanens

³⁷ I. m. 47.

³⁸ Uo.

³⁹ I. m. 55.

⁴⁰ I. m. 57.

⁴¹ Marx 1976. 10.

⁴² I. m. 316.

⁴³ I. m. 39.

életre gondol. Ebben az összefüggésben elemzi az olyan, marxi megkülönböztetéseket, mint reális (vagy konkrét) munka és absztrakt munka,⁴⁴ illetve gazdasági folyamat (termelés) és anyagi (vagy reális) termelés.⁴⁵ Henry-nál az idézett ellentétpárok közül az első (reális, konkrét munka, gazdasági termelés) az immanens élet mozgására utal, míg a másik (absztrakt munka, anyagi termelés) ennek anyagi produktumokban való külsődleges kifejeződésére. Az anyagi produktumokban való testet öltés azonban lényegileg végeredmény, az anyagi jószág a termelés végterméke, mely csak az immanens, szubjektív élet alapján válik lehetségessé.

A munka, Marx szerint – Henry olvasatában –, nem létezik úgy, mint a fizikai dolgok a világban, azonban mégis reálisabb, mint a fizikai valóságban található dolgok. A munka alkotja az emberi realitást mint olyat. A munka praxis és aktivitás, általa válunk csak emberré, és általa teremtünk magunk körül egy emberi, történelmi és társadalmi világot.

Marx filozófiája Henry szerint lényegileg a praxis filozófiája; és Henry úgy véli, hogy Marx szövegeinek az olvasata már eleve redukálhatatlan az elméletre, már maga az olvasat is bizonyos módon „gyakorlat”, amely túllendít bennünket minden elméleten, és a valóságon való túllépésre, illetve a valóság megváltoztatására, átalakítására ösztönöz bennünket.⁴⁶

Irodalom

- Althusser, Louis et al. (1965): *Lire le Capital*. Paris, Presses universitaires de France.
- Henry, Michel (2008): *Le Socialisme selon Marx*. Cabris, Éditions Sulliver.
- Henry, Michel (1976/2009): *Marx I-II*. Paris, Éditions Gallimard.
- Henry, Michel (1987): *La Barbarie*. Paris, Éditions Grasset.
- Henry, Michel (1990): *Du communisme au capitalisme, théorie d'une catastrophe*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- Marx, Karl (1970): *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl (1976): A német ideológia. *Marx–Engels Művei* 3. kötet. Budapest, Kossuth Kiadó.
- O'Sullivan, Michael (2006): *Incarnation, Barbarism and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry*. Bern, Peter Lang Verlag.

⁴⁴ I. m. 629. skk.

⁴⁵ I. m. 663. skk.

⁴⁶ Vö. O'Sullivan 2006. 115.

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt
1085 Budapest, Horánszky utca 20.
Tel.: +36-1-445-2775
parbeszedkonyvesbolt@gmail.com
www.konyveslap.hu

Olvasószerkesztő: Keszthelyi-Kiss Judit

A borítón Ván Janka rajza Farkas Aladár Marx-szobráról.

A borítót tervezte: Jemeljanov Kathrin Sharon

Tördelés: Kállai Zsanett

Nyomdai munkák: Stanctechnik Kft., felelős vezető: Hermann Nikolett



2014 novemberében a Társadalomelméleti Kollégium tagjai konferenciát szerveztek a Budapesti Corvinus Egyetemen **Karl Marx 170** éve íródott műve, a **Gazdasági-filozófiai kéziratok** kapcsán. Az előadások egy része – a konferencia irányadó témájához szorosan kapcsolódva – a Kéziratok közeli értelmezését, kritikáját és kiegészítését kínálták, míg más előadók a tágabb kontextus, a távolabbi összefüggések rekonstrukciójával és elemzésével is foglalkoztak.

A Társadalomelméleti Kollégium generációi évről évre olvassák Marx műveit, munkásságát megkerülhetetlennek tartják a társadalmi kérdésekről való elméleti és gyakorlatorientált gondolkodásban egyaránt. A kötet szövegei fontos kiegészítést adhatnak mindenki számára, aki kritikusan szemléli a világot, és ebből a kritikai beállítódásból szeretne közeledni Marxhoz is.

A kötet szerzői, Marx nyomán, végső soron azokra a kérdésekre keresik a választ, hogy mit jelent az **elidegenedés**, melyek e jelenség kiváltó okai, és milyen módon képzelhető el az elidegenedés meghaladása – az elidegenedés alóli **emancipáció**.

A kötetben megjelent szövegek szerzői:

Ágh Attila, Amelie Lanier, Antal Attila, Balázs Gábor, Losoncz Márk, Bene Adrián, Berkovits Balázs, Böcskei Balázs, Czétány György, Farkas Henrik, Heller Ágnes, Horváth Péter, Kalous Antal, Karikó Sándor, Kis János, Kiss Csaba, Kiss Endre, Marosán Bence Péter, Marosán György, Miklós Tamás, Nagy Dániel Gergely, Ropolyi László, Sebők Miklós, Szalai Miklós, Szigeti Péter, Sztítás Pál, Székely László, Tamás Gáspár Miklós és Weiss János.

